

Livet som kunst: Nietzsches kamp med nihilismen i dialog med Heideggers direkte realisme.

- Hvilke nye perspektiver kan en genealogisk undersøkelse av pendlingen mellom det allmenne og det partikulære, og de konsekvensene denne pendlingen medfører bringe oss?

Camilla Angeltun

Mastergradsoppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, idé- og kulturhistorie og klassiske språk

Veileder: Steinar Mathisen

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2011

Sammendrag av mastergradsoppgaven

I denne masteroppgaven har jeg kastet ut en hypotese om at det eksisterer et spenningsforhold som resulterer i en uavklart pendling i den moderne tid mellom det allmenne og det partikulære. Denne oppgaven er et forsøk på å forstå denne pendlingens karakter, og undersøke konsekvensene av denne. En mulig spesifisering av problemstillingen er å benevne dette som en pendling mellom objektivisme og relativisme. Når jeg bruker begrepet ”*pendling*” så mener jeg at det forekommer en bevegelse mellom to ytterpunkter som ikke så lett lar seg stoppe teoretisk. Dette utgjør et filosofisk problem fordi det søkes mot å argumentere teoretisk for det ”beste” eller ”sanneste” filosofiske standpunktet i disse ytterpunktene nevnt ovenfor. Dette leder igjen til et spørsmål om et enten/eller. Fra en estetisk vinkel kan vi studere utgangspunktet for dette spørsmålet, og med dette avsløre hva årsaken er for at det virker tilsynelatende umulig å argumentere solid for et enten/eller. For å trenge dypere ned i den relativistiske posisjonen har jeg valgt å bruke mye plass i denne oppgaven på Nietzsche. Med sin perspektivisme argumenterer han for å stoppe pendelen i det partikulære ved å legge målestokken for sannhet inn i individet. I bakgrunnen for dette prosjektet spøker nihilismen eller den ”*Kartesianske engstelsen*” som av Bernstein blir beskrevet som den engstelsen som vekkes i oss i søken etter et ”*Arkimedisk punkt*” som et verktøy for å løse epistemologiske eller metafysiske problemer. Spøkelsene som lurar i bakgrunnen i denne søken er ikke bare en radikal skeptisisme, men også angsten for den galskapen og det kaoset som er gitt hvis ingenting er fiksert. Nietzsche mener at de praktiske konsekvensene nihilismen medfører er noe individet kan jobbe med og ikke mot. Heidegger på den andre siden avviser nihilismen og denne oppgavens problemstilling i utgangspunktet. Dette er teoretiske konstruksjoner basert på en feilslått metafysikk som ikke eksisterer i ontologisk forstand. Nietzsche i dialog med Heidegger tar oss videre i en løsning av pendlingen mellom objektivisme og relativisme ved å bryte ut av den moderne metafysikken. Men dog, et viktig spørsmål gjenstår. Hvordan skal vi ta vare på det fellesmenneskelige fra et perspektivistisk eller relativistisk ståsted? Jeg argumenterer for at vi kan finne en slik felles plattform hos Aristoteles og Bernstein. Både ved å endre det moderne øverste *telos* om absolutt sannhet til en praktisk visdom med mål om menneskelig blomstring. Og via en felles plattform hvor dialog, interagering og deltagelse i en felles forståelse erstatter det moderne *telos* om sannhet. Bernstein trekker frem Gadamer, Habermas, Rorty og Arendt som sammen utgjør en sterk stemme mot en konklusjon som viser til viktigheten av en delt forståelse og erfaring, intersubjektive praksiser og en følelse av svogerskap og solidaritet. Sammen utgjør disse filosofene en viktig stemme som tar oss forbi pendlingen mellom objektivisme og relativisme.

Forord

For meg har denne oppgaven vært en reise i meg selv, og et oppgjør med en filosofisk forvirring i mitt eget navigasjonssystem. Det hele startet i møtet med Buddhistisk litteratur, og Vestens filosofi for mange år siden. Noe i meg begynte å pendle frem og tilbake mellom to ytterpunkter. Denne pendlingen begynte å få begreper i møtet med Nietzsche og Heidegger. I denne begrepsliggjøringen begynte jeg å mistenke at dette kan være noe som stikker dypere i kulturen. Jeg fant pendlingen igjen i mennesker rundt meg, i det meste av den moderne filosofien og i meg selv i hva enn jeg snudde tankene mot. Det ble naturlig for meg å undersøke denne pendlingens natur i en masteroppgave i filosofi.

Jeg vil rette en takk til veilederen min Steinar Mathisen som har vært en viktig person i å finne begreper på noe jeg har opplevd i meg selv som begrepsløst. Det har også vært flere studenter som har vært viktige for meg i denne prosessen. Jeg vil gjerne takke Maryanne Berg-Hansen, Ellen Sandum og Elin Kiraly for gode samtaler og støtte i denne prosessen. Spesielt ønsker jeg å rette en takk til Ida Helene Henriksen for både språkvask og uvurderlig hjelp. Og sist men ikke minst vil jeg takke den nærmeste familien, takk for at dere tror på meg og er stolte av meg.

**”The way to solve the problem you see in life
is to live in a way that will make what is
problematic disappear.” –Wittgenstein-**

Innholdsfortegnelse:

<u>1.0 Innledning.....</u>	<u>4</u>
<u>2.0 Problemstilling.....</u>	<u>7</u>
2.1 Presentasjon av problemstillingen.....	7
2.2 Forventninger og avgrensninger.....	7
2.3 Metodisk tilnærming	9
<u>3.0 Et genealogisk overblikk over problemstillingen.....</u>	<u>10</u>
3.1 Pendlingen mellom objektivisme og relativisme.....	10
3.2 Begrepsavklaringer.....	13
3.3 Nihilisme og Nietzsche.....	17
3.4 Nietzsches genealogiske metode.....	20
3.5 Sannhetens genealogi.....	23
3.6 Kunst og sannhet.....	29
3.7 Selvets genealogi.....	31
<u>4.0 Nietzsche og livet som kunst.....</u>	<u>36</u>
4.1 Nietzsches perspektivisme.....	36
4.2 Nietzsches estetikk.....	46
4.3 Perspektivisme, kunst og den frie ånd.....	52
4.4 Nietzsche om ”jeget”.....	56
4.5 Tilværelsen kan bare rettferdiggjøres som et estetisk fenomen.....	60
<u>5.0 Hvordan komme forbi pendlingen mellom objektivisme og relativisme?..</u>	<u>64</u>
5.1 Nietzsche i dialog med Heideggers direkte realisme.....	64
5.2 Heideggers nye ontologi.....	73
5.3 Aristoteles om <i>praxis</i> og <i>phronesis</i>	82
5.4 Sammensmeltningen av filosofisk hermeneutikk og <i>praxis</i> ; som en metode for å bevege oss forbi objektivisme og relativisme.....	86
<u>6.0 Avrunding og hovedkonklusjoner.....</u>	<u>92</u>
Litteraturliste.....	99

1.0 Innledning

Denne masteroppgaven har for meg vært en undersøkelse av et tilsynelatende uløselig underliggende problem for den moderne filosofien. Samtidig som jeg i denne skriveprosessen har jeg løst opp i en forvirring eller en spenning som jeg har hatt i mange år i mitt eget psykologiske navigasjonssystem. Denne personlige forvirringen har således vært både min inspirasjonskilde og en stor utfordring i skriveprosessen. For meg begynte ”noe” å komme på plass i min fordypelse av Buddhistisk litteratur, og ved lesningen av både Nietzsche og Heidegger. Det er dette ”noe” denne oppgaven forsøker å konkretisere og formidle. Det som har tendert til å forvirre meg i denne prosessen, er at jeg har en sterk gummistrikk som holder meg igjen i min tid og i vår gjengse metafysikk. De elementene jeg forsøker å få grep på, tenderer til å miste sin mening i de ordene og dogmene som tilhører vår metafysikk. En første måte å sette ord på denne mulige ”anomalien” i Kuhns forstand er å kaste ut en hypotese om at det eksisterer et spenningsforhold som resulterer i en uavklart pendling i den moderne tid mellom det allmenne og det partikulære. Denne oppgaven er et forsøk på å forstå denne pendlingens karakter, og undersøke konsekvensene av denne. Kanskje også å gjennomskue denne pendlingens illusoriske karakter? En mulig spesifisering av problemstillingen er å benevne dette som en pendling mellom objektivisme og relativisme. En konsekvens av denne pendlingen er at dens tilsynelatende uløselighet vekker ”nihilisme-spøkelset” eller hva Bernstein benevner som ”den Kartesianske engstelsen”. Vi kjenner igjen fra Descartes at uten et ”arkimedisk punkt” å utlede sannheter fra, vil vår virkelighetsoppfatning være prisgitt tvilen. Og dermed i ytterste konsekvens nihilismen. Men gjør den egentlig det, og kommer vi noengang til å finne eller skape et slikt ”arkimedisk punkt” for sikkerhet?

Det finnes svært få uredde filosofer når det kommer til å konfrontere nihilisme. Men en uredt filosof finner vi, og dette er Friedrich Nietzsche (1844-1900). Han omfavner nihilismen og bruker den til å kaste alle verdier i støpeforma pånytt. Med dette snur han nihilisme til en verdi i positiv forstand, og for ham er idealmennesket eller det han kaller *overmennesket* selve symbolet på overvinnelsen av nihilismen. Nietzsches erkjennelsesteoretiske ståsted er godt plassert i relativismen, eller hva Nietzsche kaller perspektivisme. Det interessante for denne oppgaven er om Nietzsche klarer å argumentere overbevisende for perspektivisme, slik at pendelen kan stoppes i det partikulære. Det er også interessant å undersøke om Nietzsche klarer å finne en plausibel vei ut av nihilismen innenfor vår tids metafysikk. Forøvrig så vil denne oppgaven følge Nietzsche og Heidegger i tanken om at også nihilismen er en teoretisk konstruksjon som kan redefineres på mer produktive måter. Heidegger (1889-1976) omfavner mye av Nietzsches antagelser, men som denne

oppgaven vil vise, svinger pendelen over til den andre siden mot en ganske frisk direkte realisme. Han bygger konturene til en ny metafysikk, eller snarere trekker inn elementer av en verdensforståelse vi finner i den greske antikken før Sokrates. Det som kjennetegner både Nietzsche og Heidegger, er både en nedbrytning av det moderne sannhetsbegrepet, og som en naturlig følge av dette, en oppløsning av subjektfilosofien som er meget sterkt rotfestet i moderne tid. Ett av spørsmålene jeg stiller meg i denne oppgaven er: Kan en dialog mellom disse to filosofene løse denne moderne anomalien som jeg i denne oppgaven benevner som pendlingen mellom det allmenne og det partikulære? Omformulert kan jeg snarere spørre: Er pendlingen mellom det allmenne og det partikulære et metafysisk anliggende, og sitter denne anomalien så dypt at det kreves en ny metafysikk? Dette spørsmålet leder filosofien direkte inn i ulike forsøk på å utrede konturene av en ny metafysikk. For både Nietzsche og Heidegger er det kunsten som får en hovedrolle. Forøvrig finnes det flere spennende perspektiver på hvorledes vi kan komme ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Richard J. Bernstein (14 mai, 1932) har et slikt meget spennende perspektiv når han redegjør for en sammensmeltning av filosofisk hermeneutikk og *praxis* som en metode for å bevege oss forbi objektivisme og relativisme. Denne oppgaven kommer også til å se nærmere på hvilke implikasjoner denne sammensmeltningen fører til.

Det ble for meg riktig å innta et estetisk perspektiv på denne problemstillingen. Eller sagt på en annen måte, det ble riktig for meg å la meg inspirere av den genealogiske metoden. Både Nietzsche og Heidegger fremhever kunsten og kunstneren som en læremester. Dette er blant annet fordi at i estetikken kan man tillate seg å innta en distanse til tingene, hvor man kan studere problemstillinger slik man studerer et kunstverk. Således vil det være enklere å skape om verket eller se andre, og kanskje mer produktive løsninger. Det er i menneskets vaner formene blir determinert, men via kunsten kan man lære å studere verden i en distanse. Og dermed få øye på hvorledes konvensjonene formes. Slikt sett kan individet frigjøre seg til en verden med nye former og variasjoner. Mennesket frigjør seg til en rikere verden via kunsten, og det kan argumenteres for at via kunsten kan vi finne en ny måte å betrakte sannhet. Å finne en ny måte eller å gripe mot en fortidig måte å betrakte sannhet, er noe jeg i denne innledende fasen tror er helt nødvendig for å løse opp pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Haaland skriver i innledningen til *Tragediens fødsel*¹ at det å betrakte verden fra en viss avstand, er i seg selv en form for estetisk virksomhet. Den umiddelbart handlende

¹ Arild Haaland, "Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? En innledning", i boken *Tragediens fødsel*, (Oslo: Pax forlag A/S, 1993).

betrakter ikke verden. Han er i den og henger ved den.² Dette knytter også den metoden jeg er inspirert av i denne oppgaven, altså den genealogiske metoden, til estetikken.

En annen grunn for at jeg valgte estetikken som mitt utgangspunkt for å skrive denne oppgaven, er at kunsten toner ned sannhet i form av rasjonalitet, metode og fornuft. Slik at det blir mulig og utforske andre måter å forstå "sannhet" og "jeget/subjektet" på. Begreper og ord har ikke forrang i kunstens verden. Både hos Nietzsche og Heidegger betones mytene, musikken og kunstverket som innfallsvinkler til en sannhet som bryter med den tradisjonelle Kartesianske subjekt-objekt dikotomien. Nietzsche setter ikke direkte ord på denne brytningen slik man finner hos Heidegger. Men i Nietzsches tanker om "*det dionysiske*" og "*overmennesket*" finner vi kimen til denne tankegangen. I hans kjente setning "*livet kan bare rettferdiggjøres som et estetisk fenomen*" viser han til at det vi anser som den virkelige verden, er likesåmeget skapt slik en kunstner skaper sitt kunstverk. Således kommer jeg ikke unna det mer grunnleggende metafysiske spørsmålet: Er den virkelighetsoppfatningen vi befinner oss i nå, det mest gunstige for individet eller kulturen? Det er lett å miste dette spørsmålet i den moderne streben etter progresjon og sannhet. Det ligger en selvfølgelighet i tanken om at det sanneste er det beste. Men er det virkelig slik? Min intensjon er ikke å svare på dette spørsmålet i generelle termer, jeg vil snarere understreke viktigheten av å holde dette spørsmålet i livet for den enkelte. Personlig kjenner jeg at dette spørsmålet er sentralt og i kjernen av min egen "forvirring". Jeg tar meg selv på fersken i å foretrekke det "sanneste", med andre ord det som understrekes med empirisk tyngde. Samtidig som jeg ikke helt har grep på hva målestokken for denne sannheten er i seg selv. Således faller jeg tilbake til å postulere det meste som min sannhet, en sannhet som innehar mindre verdi fordi den er subjektiv. Hvis den genealogiske metoden sprenger denne enten/eller dikotomien, og således gir meg flere perspektiver å velge mellom, ville jeg da velge denne virkelighetsoppfatningen igjen?

²Ibid., s. 29.

2.0 Problemstilling

2.1 Presentasjon av problemstillingen

Jeg har kommet frem til følgende tema og overordnede problemstilling innenfor estetikk:

Livet som kunst: Nietzsches kamp med nihilismen i dialog med Heideggers direkte realisme.

- Hvilke nye perspektiver kan en genealogisk undersøkelse av pendlingen mellom det allmenne og det partikulære, og de konsekvensene denne pendlingen medfører bringe oss?

De undersøkelsesspørsmålene jeg ønsker å redegjøre for er:

- Klarer Nietzsche å argumentere overbevisende for perspektivisme slik at pendlingen mellom det allmenne og det partikulære kan stoppes i det partikulære? Et interessant aspekt ved denne spørsmålsstillingen vil også være om Nietzsche klarer å finne en plausibel vei ut av nihilismen som et grunntrekk ved vår tids metafysikk.
- Kan en dialog mellom Nietzsche og Heidegger løse denne moderne anomalien som jeg i denne oppgaven benevner som pendlingen mellom det allmenne og det partikulære?
- Er pendlingen mellom det allmenne og det partikulære et metafysisk anliggende, og sitter denne anomalien så dypt at det kreves en ny metafysikk?
- Kan Nietzsche, Heidegger eller Berstein klargjøre et nytt *telos* å strekke seg mot som erstatter det moderne *telos* om absolutt sannhet eller absolutte sannheter?
- Eksisterer denne pendlingen i det hele tatt?

2.2 Forventninger og avgrensninger

Jeg har følgende forventninger:

- At det virker tilsynelatende umulig å argumentere godt for enten relativisme eller objektivisme.
- At bevegelsen forbi relativisme og objektivisme ikke bare er et teoretisk problem, men også en praktisk oppgave.
- At den antagelsen vi kjenner igjen fra Descartes om at uten et ”*arkimedisk punkt*” å utlede sannheter fra, faller hele verden som offer for tvil og i siste instans nihilisme er en teoretisk konstruksjon. Således er den skapt og kan skapes om.

- At det er ingen selvfølge at den moderne streben etter progresjon og sannhet er den beste løsningen på menneskelig velferd.
- At korrespondanseteorien for sannhet ligger som en grunnforutsetning i mye av den moderne filosofien, og at denne kan problematiseres.
- At ”subjektfilosofien”, ”sannhet” og ”subjekt-objekt dikotomien” ligger i kjernen av den moderne metafysikken. En avvisning eller omdefinering av en eller flere av disse rokker ved den moderne metafysikkens fundament.
- At absolutt sannhet eller absolutte sannheter er vår tids høyeste *telos*. En avvisning av dette målet, krever et nytt *telos*. Derfor også en ny metafysikk.
- At kunsten kan vise oss veien ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Samtidig med at det også kan være flere mulige veier å ta for å komme ut av denne pendlingen.

Jeg har tatt følgende avgrensninger:

- Denne masteroppgaven er hovedsakelig en oppgave skrevet innenfor estetikk, men den har grener til erkjennelsesteorien, metafysikken og etikken. Noe som følger naturlig av det faktum at de filosofene oppgaven bruker, beveger seg mellom fagdisiplinene uten å være tydelig på grensene. Det vil være vanskelig å forstå essensen av disse filosofene kun med øyne for en fagdisiplin. Slik at oppgavens utgangspunkt er estetikken, men om den beveger seg innenfor estetikken og om den ender i estetikken, er ikke forutsatt.
- Den genealogiske undersøkelsen i denne oppgaven er begrenset og inspirert av de filosofene jeg har valgt ut. Jeg undersøker begrepene og historien inspirert av, og med referanse til disse filosofene.
- Jeg trekker ut deler av en lang tradisjon for å utdype min problemstilling og de begrepene som anvendes. Masteroppgaven har ingen mulighet til å gi et helhetlig bilde av den moderne tradisjonens løsninger på denne problemstillingen. Det er spesielt store deler av den analytiske tradisjonen som med fordel burde hatt en stemme.

2.3 Metodisk tilnærming

En begrepsanalytisk tilnærming er nødvendig innledningsvis grunnet at flere store begreper trenger å pakkes opp og avgrenses. Dette vil medføre at tolkninger og avgrensninger av begrepene blir en viktig del av oppgavens utgangspunkt. Tenker da på begreper som 'objektivisme', 'relativisme/perspektivisme', 'nihilisme' m.fler. Oppgaven vil så gå i dybden av Nietzsches og Heideggers filosofi, hvor begrepsavklaringer og tolkninger vil være et nødvendig annliggende. Siden jeg ønsker å bruke disse to filosofenes tilnærming til estetikken for å sette fingeren på noe jeg opplever som et spenningsforhold i samtiden, vil oppgaven være en hybrid mellom problemorientert og eksegetisk metodisk tilnærming. Forøvrig vil oppgaven argumentere for ulike ståsteder man kan ta i denne debatten for å løse opp eller forene dette spenningsforholdet. Tanken min er ikke å ha en revisjonistisk tilnærming, men heller en begrepsanalytisk tilnærming for å bevisstgjøre dette spenningsforholdet i estetikken og i den moderne filosofien forøvrig. Dessuten vil jeg undersøke det historiske tilløpet til dette fenomenet. Jeg vil ikke i denne oppgaven gi normative føringer på hva som er rett og galt eller å ta stilling til hvilken side av dette motsetningsforholdet som er "sannheten". Jeg ønsker heller å stille meg spørrende til om vi er bevisste på den pendlingen som foregår i samtiden mellom den relativistiske posisjonen og den objektive. Eller sagt på en annen måte, om vi er bevisste på den pendlingen som foregår mellom det allmenne og det partikulære, og de konsekvensene denne pendlingen medfører? Således vil jeg også undersøke hvor dyptgripende dette spenningsforholdet egentlig er i samfunnet, og i filosofien i sin helhet.

Indeed, what compels us to assume there exists any essential antithesis between “true” and “false”? Is it not enough to suppose grades of apparentness and as it were lighter and darker shades and tones of appearance – different valeurs, to speak in the language of painters? ³

3.0 Et genealogisk overblikk over problemstillingen

3.1 Pendlingen mellom objektivisme og relativisme

Innledningsvis i denne oppgaven ønsker jeg å gjøre rede for hva jeg mener med pendlingen mellom det allmenne og det partikulære. Samtidig vil jeg også sette ord på flere av de refleksjonene jeg har rundt denne problemstillingen. De begrepene jeg vil utforske, er objektivisme og relativisme, eller i en mer utvidet forstand det allmenne og det partikulære. Det er ikke bare selve begrepene jeg ønsker å undersøke, jeg fascineres av den pendlingen som foregår mellom disse motsetningene i det moderne samfunnet. Hvordan har disse to motsetningene blitt skapt, og hvem er isåfall kunstnerne? Når jeg bruker begrepet ”*pendling*”, så mener jeg at det forekommer en bevegelse mellom to ytterpunkter som ikke så lett lar seg stoppe teoretisk. Dette utgjør et filosofisk problem fordi det søkes mot å argumentere teoretisk for det ”beste” eller ”sanneste” filosofiske standpunktet i ett av disse ytterpunktene nevnt ovenfor. Dette leder igjen til et spørsmål om enten/eller, som besvares i en myriade av ulike teoretiske vendinger og vridninger for å argumentere for det ”rette” teoretiske ståstedet. Dette underliggende problemet manifesterer seg på mange ulike måter, og i denne oppgaven vil fokuset rette seg kun mot noen av disse. Ved første øyekast kan dette virke som en masteroppgave innenfor erkjennelsesteorien, men selve inngangsporten til denne oppgaven er altså fra et estetisk perspektiv. Et estetisk perspektiv som følger Nietzsche og Heidegger i det å stille kritiske spørsmål ved deler av den metafysiske tenkningen som ligger til grunn for vår virkelighetsoppfatning. Den metafysikken vi kjenner fra Platon og som ble dypere rotfestet av Descartes. De konstruksjonene som ofte har forvirret meg, og som jeg alltid kommer tilbake til er ”*sannhet*” og ”*jeget/subjektet*”. I det vanlige begrepet om sannhet må det klargjøres to nivåer som kan være kilde til forvirring, den absolutte sannhet og ulike saksforhold/sannheter som korresponderer med fakta eller virkeligheten slik den er uavhengig av det erkjennende sinn. Vi kan kanskje heller kalle det siste nivået viten i form av best mulige begrunnede og etterprøvde antagelser slik skeptikerene søkte etter eller slik vitenskapen postulerer sine antagelser. Det snakkes om betinget sannhet, eller ubetinget sannhet. Og det kan sies at det ikke alltid er like stor tydelighet rundt hva slags form for sannhet det refereres til i den

³ Friedrich Nietzsche, *Beyond good and evil, prelude to a philosophy of the future*, (London: Penguin books, 2003), s. 65-66. (Heretter referert til som BGE.)

filosofiske litteraturen. Når det tales om subjektet er det ikke alltid vi referer til et ”jeg”. ”Jeget” kan regelrett være en illusjon slik Nietzsche og Buddhismen viser til, og subjekt-objekt dikotomien kan snus på hodet slik Heidegger viser til. Både ”jeget” og ”subjektet” kan altså problematiseres. Som vi vil se hos Heidegger er ikke disse begrepene nødvendigvis identiske. Jeg vil i denne oppgaven redegjøre for hvorledes vår gjengse oppfatning av sannhet og subjektet har oppstått og hvorfor dette er en kilde til den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven.

Jeg har dannet meg flere refleksjoner rundt denne pendlingen mellom det allmenne og det partikulære gjennom årene. En slik refleksjon jeg har dannet meg er at denne pendlingen har fått sin form i etableringen av allmenne objektive målestokker, og standarder for samfunnet. Samtidig som det i det moderne samfunnet har blitt et økende press på det individuelle og den enkelte. Med dette mener jeg et press på individets unikhhet, altså retten til utviklingen av egen sannhet eller sannheter. Denne partikulære rettigheten svinger pendelen mot relativisme eller subjektivisme. Noen vil også hevde irrasjonalisme. Pendelen svinger tilbake igjen når individet er nødt til å forholde seg til et samfunn, slik har det oppstått en forvirring eller en form for kontradiksjon. Det er allment akseptert å ha egne sannheter, så lenge disse sannhetene er innenfor generelle lover og regler om sømmelighet og dannelse. Skal vi ta relativisme som et epistemologisk standpunkt til sin ytterste konsekvens, vil vi måtte godta at alle standpunkt er like sanne eller usanne. Dette kan i ytterste konsekvens lede til at vi ikke kan verdisette Mozart høyere enn Birtney Spears, eller i etikken ikke kan fordømme Hitlers grusomme handlinger. Et annet eksempel som understreker at det er uholdbart å akseptere relativisme, er hva som hendte i juli 2011 når vi var vitne til grusomme tragedier i Oslo og på Utøya, utført av et menneske med et radikalt perspektiv. Den virkeligheten han befinner seg i er meget vanskelig å kalle en perspektivisk ”sannhet”. Det er meget vanskelig å innta et rigid relativistisk eller perspektivistisk standpunkt stilt ovenfor slike grusomme handlinger. Dette vil igjen lede oss mot å finne objektive og allmenne ”sannheter” for samfunnet å bygge sine liv rundt. Skal vi på den andre siden godta objektivisme helt ut, vil retten til å generere sannheter avgjøres av objektive målestokker. Målestokker utenfor den enkeltes kontroll og verdiskapning. En utfordring i dette er å avgjøre hvem som skal ha denne retten til å bestemme disse allmenne målestokkene. Vitenskapen er igjen en slik ”sannhetsgenererer” i moderne tid. Individet har full rett til å skape sine egne sannheter så lenge denne oppgis og pendelen svinger i motsatt ende når vitenskapen kommer frem til et ”sannere” svar. I mine refleksjoner skapes denne pendlingen jeg mener å finne i en form for ubestemmelighet i samfunnet når det kommer til hvilket erkjennelsesteoretisk ståsted

som kan inntas. Det er en ukonsekvent bruk av disse ståstedene hos den enkelte som jeg vil undersøke de dypereliggende årsakene for. Denne pendlingen finnes ikke bare i den politiske filosofien, men den presser seg frem i moralen, erkjennelsesteorien og i estetikken. Den presser seg også frem i dypet av mennesket, i formidlingen av selvet og i møtet med samfunnet. Det virker som om tanken på å gi opp allmenne målestokker og absoluttheter innebærer uholdbare konsekvenser, den mest skemmende konsekvensen finner man i det moralske domenet. I et relativistisk standpunkt dukker det også opp en annen bekymring; hva er det som er igjen av kunsten eller sannheten hvis den ikke har noe objektivt og allmennmenneskelig i seg? Samtidig med dette ser det ut som at objektivisme er like vanskelig å argumentere solid for. Det virker altså tilsynelatende umulig å argumentere godt for et enten/eller. Eller slik Hegel ser det:

I denne motsetning (mellom det allmenne og det partikulære, enkelte, når man bestemmer dem som noe fiksert i forhold til hverandre) er det slik at den ene side nødvendigvis opphever den annen, og da de begge er først tilstede i subjektet som motsetninger, må dette ut fra seg selv foreta det valg om det skal slutte seg til det ene eller den annen side. (..) Den viser seg også som den hårde motsetning mellom det døde og tomme begrep og det fulle, konkrete liv, mellom teorien som subjektiv tenkning og den objektive tilværelse, erfaring. Og disse motsetningene er ikke noe som den spissfindige refleksjon eller den filosofiske skolelærdom har funnet på, det er en motsetning som i varierende former alltid har beskjeftiget og foruroliget den menneskelige bevissthet. Det er imidlertid i og med den moderne tenkning at de fremstår som en tilspisset og hård motsetning. Den moderne tenkning har drevet denne motsetning frem i mennesket og derved gjort det til et amfibium, for så vidt som det nå må leve i to verdener som nå motsier hverandre. Bevisstheten rives fra den ene side til den annen innen denne motsetning uten å kunne finne tilfredsstillelse i noen av dem.⁴

For å trenge dypere inn i den relativistiske posisjonen finner vi Nietzsches perspektivisme. Som vi snart skal se, argumenterer han lovende for et anti-realistisk ståsted hvor alt er perspektivisk. Det partikulære kan aldri transcendere vekk fra sitt eget perspektiv. For Nietzsche er det ikke interessant å søke absoluttheter eller objektive målestokker, et individ som ukritisk godtar dogmer går glipp av seg selv og det perspektivet som gir han eller hun mest makt. Således argumenterer han imot metafysisk realisme, med dens tradisjonelle syn på sannhet som korrespondanse. Den relevante ”sannheten” for det partikulære er altså det perspektivet som fremmer hans *vilje til makt*, eller sagt på en annen måte, det som fremmer individets biologiske driftskomposisjon tenker Nietzsche seg. Om dette perspektivet eller ulike perspektiver innenfor det helhetelige perspektivet korresponderer med et saksforhold utenfor det erkjennende sinn, er det ifølge Nietzsche lite produktivt å spekulere i. Således er også allmenne målestokker for menneskeheten og ultimate sannheter like nyttesløst eller uproduktivt å fordrive tiden med, tenker Nietzsche seg. Dette er ikke det samme som å si at et

⁴ Georg Wilhelm F. Hegel, ”Innledning til estetikken”, i boken *Estetisk teori-en antologi*, (Oslo: Universitetsforlaget 2008), s. 141-142.

individ ikke han ha et perspektiv hvor deler av dette perspektivet samstemmer med et saksforhold utenfor det erkjennende sinn. Nietzsches tanker er forførende fordi han gir mye makt til subjektet. Ved å legge målestokken for sannhet til det partikulære, løser han samtidig opp i den ruvende moderne filosofiske problemstillingen angående hva grunnlaget for objektivitet skal være. Forøvrig reiser dette erkjennelsesteoretiske ståstedet flere viktige spørsmål. Hvilke implikasjoner har Nietzsches ”*vilje til makt*” begrep for et samfunn? Filosofien til Nietzsche blir naturligvis kritisert av metafysisk realisme. Denne kritikken er også appliserbart til et anti-realistisk ståsted i seg selv.

Både Nietzsche og Heidegger dekonstruerer flere metafysiske fundamenter. Heidegger på sin side viderefører mye av Nietzsches tankegods, men han tar steget lenger. Han bryter fullstendig med den vesterlandske metafysikken, og skisserer opp en ny metafysikk. Eller snarere kan det argumenteres for at han henter inn elementer fra en utdødd metafysikk som stammer fra tiden før Sokrates. Heidegger er begynnelsen på den hermeneutiske tradisjonen vi kjenner med Gadamer og Sartre. Richard J. Bernstein viser til denne hermeneutikken og Aristoteles for å kaste lys på andre måter å løse denne teoretiske utfordringen i moderne tid. Dette er en løsning som kaller på det Aristoteliske *praxis* begrepet. Alle disse tre har fattet min interesse fordi de søker etter innsikt i utgangspunktet for pendlingen, ulike perspektiver for eventuelle løsninger eller en mulig avsløring av selve pendlingens illusoriske karakter. Eller slik Hegel formulerer den veien denne oppgaven ønsker å ta:

(...) Er den allmenne dannelsen kommet inn i en slik motsigelse, så blir det filosofiens oppgave å oppheve denne, dvs. å vise at hverken den ene side i sin abstrakthet eller den andre side i sin ensidighet kan gjøre krav på sannhet, men at de oppløser hverandre. Først ved at de to motstridende sider forsones og formidles med hverandre finnes sannheten, og denne formidlingen må ikke blott og bart være en fordring, men noe som stadig vekker virkelig finner sted. (...) Filosofien bidrar til den tankemessige innsikt i motsetningenes vesen kun for så vidt som den viser at sannheten ikke er noe annet enn dens oppløsning; og dette gjør filosofien ikke ved å påvise at det ikke dreier seg om to sider i motsetningen, men at de er i forsoning med hverandre.⁵

3.2 Begrepsavklaringer

Men før vi lar oss bli helt revet med inn i Nietzsches filosofi, er det behov for å rydde opp i de ulike begrepene som brukes for å forstå menneskets erkjennelse av virkeligheten. I denne sammenhengen er det viktig å spesifisere at jeg ikke gir et fullstendig bilde av den omfattende materien vi finner i erkjennelsesteorien på dette området. Men jeg foretar et utvalg som belyser denne oppgavens problemstilling. Forøvrig vil denne oppgaven i likhet med Richard J. Bernstein i boken *Beyond objectivism and relativism*⁶ bruke to hovedkategorier for å

⁵ Hegel, *Estetisk teori-en antologi*, s. 141-142.

⁶ Richard J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism, science, hermeneutics, and praxis*. (Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1983).

sammenligne eller sortere de ulike alternativene. Disse to hovedkategoriene er objektivisme og relativisme. Begrepet *objektivisme* viser i henhold til Bernstein til den grunnleggende overbevisningen om at det er eller må være noe permanent, en ahistorisk matriks eller et rammeverk som vi ultimalt kan forholde oss til for å avgjøre hva noe grunnleggende er i henhold til rasjonalitet, kunnskap, sannhet, virkelighet, det gode eller det rette.⁷ Filosofiens oppgave vil da bli å oppdage denne matriksen og finne overbevisende argumenter for at denne gir oss ”sannheten”. Objektivisme har en viss sammenheng eller likhet med *naiv realisme* som hevder at virkeligheten er nøyaktig slik vi oppfatter den. *Realisme* har også denne nøkterne og allmenngyldige oppfattelsen om at det er mulig å beskrive virkeligheten objektivt. Vi kan sette *subjektivisme* i et motsetningsforhold til realisme, subjektivisme hevder at hvert enkelt menneskes individuelle oppfatning av verden rundt er den eneste matriksen for sannhet som individet har å forholde seg til. Altså, det finnes ingen allmenngyldig sannhet.

Relativistene står i motsetningsforhold til objektivistene ved at de avviser denne påstanden og hevder i sin sterkeste form at når vi undersøker de påstandene filosofer har tatt for å være mest fundamentale, innser vi at slike konsepter må forstås som relative til konseptuelle skjemaer, teoretiske rammeverk, paradigmer, livsformer, samfunn eller kultur. Relativisten hevder at det er (eller kan være) en ikke-reduserbar pluralitet av slike konseptuelle skjemaer. Dette utfordrer påstandene om at noe kan ha avgjørende eller universell signifikans. Det finnes altså ikke for relativisten et substansielt sikkert rammeverk, heller ikke et enkelt metaspråk som vi kan avgjøre rasjonelt eller en instans hvor vi kan enstemmig evaluere konkurrerende påstander tilhørende de alternative paradigmene.⁸ Det er viktig å merke seg her at dette ikke er identisk med subjektivisme. En relativist trenger ikke nødvendigvis å være en subjektivist. En subjektivist hevder at alt kun handler om personlig mening, smak eller fordom. Relativisten hevder at det ikke finnes noe mer grunnleggende å basere erkjennelsen på enn ett gitt konseptuelt skjema, språkspill, et sett av sosiale praksiser eller historiske epoker. Relativisten hevder ikke nødvendigvis at det er noe subjektivt over disse skjemaene, praksisene eller paradigmene. Det er nettopp her at Nietzsches perspektivisme kan se ut til å falle sammen til subjektivisme, noe jeg vil komme tilbake til. En ”standard for rasjonalitet” er altså for relativisten, dette også i samsvar med Nietzsches filosofi, en illusjon! Pendelen er her i sin ytterste posisjon i motsatt ende av objektivisme.

Vi holder pendelen her litt lenger og legger til at en relativist eller en perspektivist også er en anti-realist, altså en som ikke tror på at det finnes en virkelighet uavhengig av det

⁷ Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 8.

⁸ Ibid., s. 8.

erkjennende sinn. Ikke nødvendigvis fordi det ikke er en virkelighet uavhengig av det erkjennende sinn, men fordi vi av ymse grunner ikke kan få fatt på denne virkeligheten. Den ytterste nyansen av anti-realisme er det som kalles en global anti-realist, og her inntas det standpunktet at vi ikke har tilgang til virkeligheten på noe som helst slags måte.⁹ Vi finner igjen Nietzsche i denne kategorien, vi finner også igjen Kants prosjekt i *Kritikk av den rene fornuft* i motsatt ytterpunkt. For en global anti-realist vil det være umulig at et språk, inkludert et vitenskapelig språk, kan hekte seg på eller interagere med verden. Med andre ord, når jeg uttaler ordet lampe, hva har dette ordet annet enn konvensjonelle språkregler å gjøre med den tingen som henger i taket?

Korrespondanseteorien for sannhet er realistens hjerteteori fordi den hevder at en setning er sann hvis og bare hvis den korresponderer med fakta i verden. Skilpadden er på matten, hvis og bare hvis skilpadden faktisk er på matten. For en global anti-realist vil kritikken være at språket ikke kan hekte seg på verden på denne måten. Nietzsches kritikk av realisme retter seg også mot denne teoriens måte å se sannhet på. Det ser ut til at når Nietzsche kritiserer det moderne sannhetsbegrepet, er det nettopp korrespondanseteorien han kritiserer, han skyter altså pila rett i hjertet på realisten. Vi finner dette elementet også i Heideggers filosofi, i hans dekonstruksjon av subjekt-objekt dikotomien. Når Heidegger gjør denne dekonstruksjonen følger det med nødvendighet at han også må endre definisjon på hva "sannhet" er. For Heidegger er sannhet ikke i nærheten av noe form for korrespondanse. Det er to veier å gå som utkrystaliserer seg i kritikken av korrespondanseteorien. Den ene er å avvise sannhet, den andre er å omdefinere sannhet. Heidegger velger i motsetning til Nietzsche å gjøre det siste. Som oppgaven vil komme tilbake til, så er sannhet for Heidegger *avdekkethet*, som i en oppdagelse av objektenes væren i seg selv. Han argumenterer altså for en form for direkte realisme, men denne gangen uten korrespondanseteorien som hjerteteori og med subjekt-objekt dikotomien snudd på hodet. Det interessante med dette filosofiske trekket er at han overkommer gapet mellom subjektet og objektet. Et gap som store deler av den moderne filosofien streber mot å bygge broer mellom. Det skal også sies at dette trekket medfører konsekvenser som er harde for den moderne tid å svelge.

I motsatt ende av relativisten eller anti-realisten finner vi altså realisten. Som nevnt over har hun korrespondanseteorien for sannhet som sin hjerteteori. Realisten hevder at det er bevis-transcedente sannheter, sannheter som ligger forbi våre forståelsesevner. Anti-realisten vil på motsatt side slå fast at "det vi ser er hva vi får", og med det avviser hun at det finnes

⁹ A.F. Chalmers, *What is this thing called science?*, (UK: Open university press, third edition 1999), s. 228.

bevis-transcedente sannheter. Det vi i prinsippet ikke er kapable til å gjenkjenne, det eksisterer ikke, det finnes ikke en ”virkeligere” virkelighet som ligger bak den verden vi kjenner til.¹⁰ Dette leder igjen til ulike former for relativisme eller en mer fryktet kategori, subjektivism. Når vi bruker begrepet objektivisme, er dette ofte for å vise til metafysisk realisme. Som nevnt før viser metafysisk realisme til at det finnes en verden av objektive realiteter som eksisterer uavhengig av oss, og denne realiteten har en avgjort natur eller essens som vi kan få kunnskap om. I moderne tid har også objektivisme blitt tett knyttet til aksepten av en grunnleggende metafysisk og epistemologisk distinksjon mellom subjektet og objektet.¹¹ Her kjenner vi igjen Kants tanker om ”ding an sich”, hvor tingen i seg selv er helt uavhengig av de kategoriene bevisstheten opererer under. Alle som deler denne tanken om et objektivt fundament, både i den transcendentale tradisjonen etter Kant og forøvrig, er objektivister.

Objektivisme hevder heller ikke absolutisme fordi kunnskapen er åpen for kritikk. I vår moderne tid med vitenskapen som et forbilde, er ikke absolutisme lenger et levende alternativ, og det er heller ikke subjektivism. ¹² Dette virker for meg intuitivt riktig i den teoretiske sfæren, men om dette stemmer i hvordan den enkelte forholder seg til virkeligheten i praksis er jeg mer usikker på. De alternativene vi har å velge mellom ifølge Bernstein er en sofistikert form for falsifiserbar objektivisme, og en ikke-subjektiv oppfatning av relativisme. Noen tenkere skiller også mellom moralsk og kognitiv relativisme, eller en kombinasjon av disse. Som kjent kjemper Kant for at moralen skal grunnlegges i det kategoriske imperativet, tanken på at moralen skal være relativ er en skremmende tanke for Kant og mange med ham. Denne tanken er ikke like skremmende for Nietzsche, noe som ofte rettes som en kritikk mot ham. Grensene mellom relativisme, perspektivism, subjektivism og kanskje også irrasjonalisme ser også ut til å være flytende og rammes av samme kritikk fra objektivistene. Men dog, en viktig distinksjon kan utbroderes. For relativisten er alle perspektiver like gode og relativ til ulike målestokker. For perspektivisten er det perspektivet individet inntar som samstemmer med dette individets biologiske drifter og egenskaper bedre for akkurat dette individet. Det finnes altså ”det rette/sanne perspektiv” sett fra individets ståsted. Således kan ikke dette individet mene at alle perspektiver er like gode. Striden mellom objektivisme og relativisme har vært med oss siden opprinnelsen til vestens filosofi, helt siden Platons angrep på sofistene og Protagoras påståtte relativisme. Bernstein

¹⁰ Jonathan Dancy, *Introduction to contemporary epistemology*, (USA: Blackwell publishing, 1985), s. 19.

¹¹ Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 9.

¹² Ibid., s. 12.

viser til at det bare er i de senere tider at den komplekse materien som denne debatten reiser har blitt nesten besettende og dermed spredd seg til alle arenaer av menneskelig liv.¹³ Med disse begrepsavklaringene i ryggsekken kan vi begi oss inn i Nietzsches verden.

3.3 Nihilisme og Nietzsche

Nihilisme ligger som et grunntrekk ved vår tids metafysikk som en ytterste konsekvens av å ikke finne et fast punkt å utlede sannheter fra. Dette forsterker vår søken etter objektive størrelser, samtidig som det gir tvilen en negativ betoning. Et relativistisk ståsted må på ulike måter søke mot å overkomme nihilismen. Nihilisme ligger således som et bakteppe for den problemstillingen jeg tematiserer, både fordi det forsterker behovet for objektive størrelser og fordi nihilisme setter et negativt fortegn foran den tvilen vi aldri ser ut til å bli kvitt. Dette skaper igjen en kontinuerlig pendling i det moderne. Heidegger foretar i sin forelesningsrekke om Nietzsche en genealogisk undersøkelse av begrepet "*nihilisme*". Han viser til at den første forekomsten av ordet nihilisme antagelig stammer fra Friedrich H. Jacobi. Hvor han skriver i et brev: "*Truly my dear Fichte, it would not annoy me if you or anyone else wished to say that what I set against Idealism-which I deplore as Nihilism- is Chimerism.*"¹⁴ Senere ble ordet brukt av Turgenev som en betegnelse på at bare det som er mottatt gjennom sansene er virkelig. Med dette mente han at det bare er det værende som en selv har erfart, som er det virkelige, og det finnes ingenting annet enn dette som er virkelig og har væren. Således vil alt som har grunnlag i tradisjonen, autoriteter eller innehar noe annen slags definitiv tankemessig verdi, bli negert. Dette er hva som vanligvis blir betegnet som positivisme i dag. Etterhvert finner vi dette ordet brukt av flere filosofer og forfattere som blant annet Dostoevsky.¹⁵ En vanlig definisjon på nihilisme, og en definisjon denne oppgaven tar som utgangspunkt, er at ingenting har verdi i seg selv, og følgelig er alle utsagn av formen "x er verdifull", falske. Vi finner hos Nietzsche at dette ordet blir brukt på en måte hvor nihilisme står for noe mer. Når Nietzsche bruker begrepet Europeisk nihilisme, mener han ifølge Heidegger:

Nietzsche uses *nihilism* as the name for the historical movement that he was the first to recognize and that already governed the previous century to come, the movement whose essential interpretation concentrated in the terse sentence: "God is dead."¹⁶

Ved å bruke uttrykket "Gud er død", mener han at den kristne Gud har mistet sin makt over det værende, og over menneskets tenkning. Dette kan også uttrykkes ved å si: "*Nihilism is that historical process whereby the dominance of the 'transcendent' becomes null and void, so*

¹³ Ibid., s. 8.

¹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol 4, (New York: Harper one, 1982), s. 3.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., s. 4.

that all being loses its worth and meaning.”¹⁷ For Nietzsche er ikke nihilisme et slags synspunkt som fremmes, heller ikke en historie som er gitt. Det er en lang prosess over tid hvor den etablerte sannhet som en helhet, har blitt transformert, og drevet mot sin opphevelse der den determineres. Denne etablerte sannhet har lenge blitt kalt metafysikk og slikt sett er det et endepunkt for metafysikken som sådan. Heidegger benevner Nietzsche som den siste filosofen innenfor denne metafysikken, han gir altså ikke Nietzsche æren for å rive seg løs fra metafysikken. Det er viktig å være kritisk til Heideggers forståelse av Nietzsches nihilisme. I følge Eriksen bruker Heidegger Nietzsches uttrykk ”nihilisme”, men lar det bety noe annet enn det betød hos Nietzsche. Hos Heidegger er ”nihilisme” ikke det samme som forvitringen av de høyeste verdier. For Heidegger er nihilismen vesentlig ”værensglemsel”. Metafysikkens historie blir derfor identisk med nihilismens historie for Heidegger. Selv mente Nietzsche at hans egen ”aktive” nihilisme var av et annet slag enn for eksempel Schopenhauers, Kants, kristendommen eller Wagners nihilisme. Heidegger godtar ikke Nietzsches alternative løsning. Således setter Heidegger ham tilbake i den historien som Nietzsche selv ville avsløre, og som han faktisk forsøkte å bryte med.¹⁸ På den annen side understreker Espen Hammer i artikkelen *Hinsides dialektikken? Nietzsches humanismekritikk*, at Nietzsche nettopp må trykkes tilbake i metafysikkens historie, slik Heidegger utvilsomt gjør det, dersom radikaliteten i Nietzsches tenkning på noen som helst slags måte skal kunne påvises. I likhet med Heidegger selv, går Nietzsche med sin genealogiske metode diakronistisk til verks. Den som vil kritisere vesterlandsk ideologi, må nemlig gjøre det med metafysikkens eget språk. Hammer understreker videre at kritikken må føre en tilsynelatende harmløs samtale med metafysikken, samtidig som den i det skjulte utfører det komplott som narrer metafysikken inn i de labyrinter den selv har skapt. Her er Nietzsche helt på linje med Sokrates: Filosofisk kritikk må være immanent for i det hele tatt å være meningsfull.¹⁹ Det kan også nevnes i dette henseende at Nietzsche bruker mye tid på å kritisere moralen og kristendommen, men det er svært vanskelig å forstå Nietzsche uten en forforståelse av kristne begreper og metaforer.

Den nihilistiske prosessen slik forstått fører således til at ”*nihilisme*” er den tiltagende og dominerende sannhet om at alle tidligere mål for væren har blitt overflødige.²⁰ Denne smertelige transformasjonen fører med seg nihilisme som en transformasjonsprosess i seg selv, men den har også en positiv side. Den har perfektjonert seg selv til den frie og genuine

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Trond Berg Eriksen. *Nietzsche og det moderne*, (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1989), s. 86.

¹⁹ Espen Hammer, ”Hinsides dialektikken? Nietzsches humanismekritikk”, (Oslo: Agora, Journal for metafysisk spekulasjon, Nr. 3/92, 10.årgang), s. 5.

²⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol 4, s. 5.

oppgaven å skape nye verdier. Det ser ut for at Nietzsche mener at dette er en transformasjon som skjer innenfra, et sakte selvmord som gir grobunn til ”*overmenneskene*”. Den klassiske nihilismen mister altså sin rene nihilistiske mening, som opprinnelig betydde destruksjon og tilintetgjørelse av tidligere verdier. Samtidig mister den klassiske nihilismen også den rene negasjonen av væren og beskyldningene om at den menneskelige historien har vært unyttig. Nihilisme betyr nå frihet fra verdier, som en frihet til å reevaluere alle hittil gyldige verdier.²¹ Overmenneskene skal ha den egenskapen at de evner å sette seg i en kritisk distanse, se de ytterste grensene for eksistensen, og utholde dette. Overmennesket er altså Nietzsches navn på muligheten til å overvinne nihilismen.²² Nietzsche mente at det nærmet seg en tid for en ny ”Sokratisk” omvendelse, bare med andre kort for hånden enn den Sokratiske fornuft. Han forbereder avskjeden med det moderne prosjektet ved å påvise at dette prosjektet er selvundergravende og med nødvendighet ender i nihilisme. Den dypere forståelsen for hvorfor moderniteten befinner seg i en krise, kan bare bibringes gjennom en filosofisk kritikk av tradisjonen, en kritikk som henter sitt fundament, ikke i teorien, slik Habermas gjerne hadde sett, men gjennom påberopelsen av en estetisk praksis.²³ Det er altså her Heidegger ønsker å ta opp tråden fra Nietzsche, med sin påvisning om at nihilisme er det samme som værensglemsel.

Nietzsche omfavner altså den teoretiske nihilismen, men dette betyr ikke at han ikke er direkte bekymret for og ønsker å vise veier ut av den praktiske nihilismen. Han viser til løsninger på den praktiske nihilismen i sin øvrige filosofi. Her er særlig kunsten viktig, og tanken om disse idealmenneskene som kan bruke nihilismen som en positiv verdi. Nietzsche viser til at individet har som sin oppgave å skape seg selv innenfra, slik en kunstner skaper sitt kunstverk. Det er ikke filosofiens oppgave eller vitenskapens oppgave å gi teoretiske konstruksjoner, eller absolutte lover og regler til allmennheten for å bidra til denne skapelsen av det partikulære. Jeg tolker det slik at selv om Nietzsche gir oss innblikk i sin egen selvskapning, betyr ikke dette at han gir oss absolutte teoretiske konstruksjoner. Snarere gir han oss rettesnorer som er ment som en rettleiding for den enkelte i det å skape seg selv. I tolkningen av Nietzsche er det ofte dette som skaper paradokser. En annen måte å si dette på er at det forsøkes å utlede teoretiske konstruksjoner i Nietzsches navn til allmennheten sett fra utsiden, når Nietzsches eget prosjekt er å stimulere til skapende perspektiver fra innsiden hos hvert enkelt individ. Gadamer understreker dette poenget fra en annen vinkel ved å si at

²¹ Ibid.

²² Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, s. 80.

²³ Hammer, ”Hinsides dialektikken? Nietzsches humanismekritikk”, s. 6.

Nietzsche aldri hadde til hensikt å fremsette noe som gjeldende, han bare argumenterte mot noe. Dette besvarer Horkheimer med å si seg enig i og legger til at dette er en av grunnene til at man i utlandet har så vanskelig for å forstå Nietzsche. Der har man tatt alt han har sagt bokstavelig og derfor gjort han til opphav for alle de forferdelige tingene som skjedde i Tyskland.²⁴

Det er interessant for denne oppgavens problemstilling at Nietzsche ikke lar seg skremme av nihilisme. Snarere tvert i mot, nihilisme har positive konsekvenser hvis individet benytter seg av de mulighetene som ligger i nihilismen. Således er heller ikke pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven et problem for Nietzsche. Pendlingen mellom relativisme og objektivisme, eller i en mer utvidet forstand, pendlingen mellom det allmenne og det partikulære sett fra innsiden i den enkeltes perspektiv, utgjør ingen stor trussel i praksis. Hos Nietzsche får vi en avskrivning av sannhet som en objektiv målestokk utenfor det erkjennende sinn. Å legge målestokken for sannhet inn i det partikulære samtidig med å sette et positivt fortegn foran nihilisme, er altså en måte å stoppe den pendlingen som denne oppgaven tematiserer. Oppsummert er det tre viktige aspekter ved Nietzsches nihilisme. For det første er nihilisme selvmordet av den tradisjonelle metafysikken, og for det andre er nihilisme å kaste alle verdier i støpeformen på nytt for å skape nye verdier. Tilsist er nihilismen selve penselen til de som har egenskapene til å overvære transformasjonsfasen. Således kan denne transformasjonen bli betraktet som verdifull i seg selv. Det er et passivt og et aktivt element i dette. Nietzsche ønsker å bygge videre på dette aktive elementet i sin filosofi. Denne nihilismen som i seg selv er perfektionert, og som er avgjørende for fremtiden karakteriserer Heidegger som ”klassisk nihilisme”.²⁵ Heidegger karakteriserer også sin egen metafysikk som klassisk nihilisme og ser denne metafysikken som et motangrep på all tidligere metafysikk.

3.4 Nietzsches genealogiske metode

I denne oppgaven er jeg inspirert av den genealogiske metoden som en måte å studere denne problemstillingen. I det følgende ønsker jeg å redegjøre for hva denne metoden består i. Nietzsche dekonstruerer etablerte dominerende dogmer med å kritisere dem, og vise til mangler og inkonsistens ved disse. Samtidig kritiserer han systematisk de begreper og deres verdigrunnlag som over tid har festet seg i våre språk og tenkemåter. Genealogiens oppgave blir nærmere bestemt å spørre etter hvorledes verdiene er blitt til. Verdienes oppståen

²⁴ Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer og Theodor W. Adorno, “Om Nietzsche og oss”, (Oslo: Agora, Journal for metafysisk spekulasjon, Nr. 3/92, 10.årgang), s. 30.

²⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol 4, s. 5.

vrderes ikke med utgangspunkt i deres hensiktsmessighet, deres nytte eller deres sannhet, men med utgangspunkt i vitalistiske overlegninger. Det vitale har ingen mening, det opererer uten noen transcendent teleologi, uten noen dialektikk, og uten fremmedgjørelse og egentlighetspatos. Genealogien undersøker ting, et begrep, en estetikk eller en moralforestillings historiske oppståen fullstendig uavhengig av de handlende aktørenes selvforståelse.²⁶ Den rådende metafysikken siden Platon blir nøye sømfart av Nietzsche, og det er den grunnleggende troen på verdienes motsetninger og fornuftens dominerende rolle som ofte rammes av hans misnøye. Slik sett er både Heidegger og Bernstein inspirert av Nietzsches metode. Absoluttheter er skiftende, og er således tilhørende de sosiale, samfunnsmessige og tidsmessige sammenhengene de er oppstått under. Å sette disse utenfor sin sammenheng som noe uforgjengelig, er for Nietzsche en feilslutning. Det finnes ingen ”rene sannheter”! Nietzsche synliggjør ofte den kristne eller buddhistiske tradisjonen for å skape sannheter, og allmenne verdier som en måte å skjule sin svake natur. Alt må inn i støpeforma og studeres fra alle vinkler på nytt for Nietzsche i en kontinuerlig prosess som aldri tar slutt, men videreføres av nye generasjoner som vil bringe inn nye perspektiver og meningsinnhold. Dette er den ene siden av nihilisme for Nietzsche, å kaste alle verdier inn i støpeformen på nytt. Altså en prosess som i hans tid fikk en naturlig begynnelse med Nietzsches berømte utsagn: ”Gud er død”. Nietzsches undersøkelse av moralens historie representerer hans mest vidtrekkende forsøk på å omsette grunntankene i den genealogiske metode i konkrete resultater. Skal vi sammenligne med Kants kritiske forsøk på en begrunnelse av moralen ut fra en ren praktisk fornuft, kan vi si at Nietzsche snarere vil skrive moralens tilblivelseshistorie. Dessuten ønsker han å dechiffrere og diagnostisere, mens Kant ønsker å gi en begrunnelse for morallovens gyldighet. Den moralen Nietzsche taler om, er således et tversigjennom historisk produkt. Kants kategoriske imperativ er derimot et fornuftens faktum for enhver person. Mens Nietzsche opererer med en partikularisk historisme, er Kant universalist.²⁷

Dessuten ønsker Nietzsche å fremheve de menneskene som har styrken til å gjøre denne metoden til en praksis i sitt eget liv, han kaller disse menneskene ”*overmennesker*”. Dette er den andre siden av Nietzsches nihilisme. Å skape et bilde på et idealmenneske som kan bruke nihilismen som en positiv verdi. Den genealogiske metode er således en metode som krever styrke og mot. Forøvrig kan et viktig saksforhold stadfestes, når vi bruker en metode leter vi etter et ”noe”. Men dette ”noe” som den genealogiske metode setter seg fore å

²⁶ Hammer, ”Hinsides dialektikken? Nietzsches humanismekritikk”, s. 22.

²⁷ Ibid., s. 23.

studere, er ment å frigjøre oss fra fordommer og illusjoner. Det som ligger til grunn for grunnleggelsen av sannheter, er ofte ikke så tilsynelatende som først antatt ønsker Nietzsche å vise oss. Det er ofte andre hendelser som har hatt innvirkning på historien som blir utelatt. Dette kan være av ymse grunner, en grunn er at disse hendelser ikke ser pene ut på papiret, eller at de ikke viser til progresjon. Eller slik som Foucault skriver:

However, if the genealogist refuses to extend his faith in metaphysics, if he listens to history, he finds that there is "something altogether different" behind things: not a timeless and essential secret but the secret that they have no essence, or that their essence was fabricated in a piecemeal fashion from alien forms.²⁸

Det kan skilles mellom to tilnærminger til historien, en idealistisk og en materialistisk tilnærming. Den første kan betegnes som metafysisk fordi ideene som uttrykkes får en privilegert rolle når de forklarer den historiske utviklingen. Funksjonen til de historiske kildene er da å gi svar på hvordan historien egentlig var. En materialistisk tilnærming gir ikke ideene denne rollen. Dette er fordi disse ikke avslører hva som er bak ideene. For det er nemlig i en kritisk undersøkelse av hva som er bak disse ideene at de historiske kildene kan være opphavet til problemer. Således er det mange skjulte hendelser og ideer som den materialistiske tilnærmingen om mulig ønsker å få grep på. Vi støter også på et gjennomgående paradoks hos Nietzsche når det kommer til den genealogiske metoden. Det virker som den genealogiske metode skal brukes for å finne noe "sannere" å forholde seg til. Altså at denne metoden skal være et perspektiv hevet over den konvensjonelle historieskrivningen. Dette virker tilsynelatende uforenlig med hans egen perspektivisme. Dessuten kan det innvendes at hvis alt kun er et perspektiv, hvorfor skal jeg velge den genealogiske metode som den beste metoden? Et svar på disse innvendingene er at denne metoden bevisstgjør den konstruksjonen som er sett på som opprinnelsen til et fenomen. Sannheten har ved et tidspunkt blitt fastsatt, det er dette "ursprung" Nietzsche vil få frem i lyset. Hva selve begrunnelsen er for at dette ene perspektivet har blitt frosset fast i historien som det "rette". Individet har ikke friheten til å velge sitt "rette" perspektiv før alle perspektiver er gjort tilgjengelige. Målet er således ikke å finne det "rette" perspektivet, men å frigjøre flere perspektiver slik at individet kan velge uhemmet. Foucault formulerer dette så vakkert ved å skrive: "*The genealogist needs history to dispel the chimeras of the origin, somewhat in the manner of the pious philosopher who needs a doctor to exorcise the shadow of his soul.*"²⁹

²⁸ Michel Foucault, "Nietzsche, genealogy, history", i boken *The Foucault reader*, (England: Penguin Books, 1984), s. 78.

²⁹ Foucault, "Nietzsche, genealogy, history", s. 80.

Det er flere interessante elementer i denne metoden. Tanken om historiens kontinuitet og fremskritt (progresjon) er ikke hva denne metoden anser som viktig. Dette finner vi igjen hos Heidegger, som i likhet med Nietzsche ser på den moderne filosofien som et tilbakesteg. De er begge særdeles opptatt av å kritisk studere de etablerte konseptene som har gitt det historiske materialet en meningsfull sammenheng. Det vil da vise seg at fenomenene da kan fremtre med forskjellig betydning, som igjen vil gi individet et valg om hvilke de ønsker å adoptere. En siste kritisk innvending til denne metoden er hvorledes man skal se på rollen til den som anvender den genealogiske metoden? Hvordan skal vi kunne avgjøre hans objektive status? Det er mye positivt å kreditere Nietzsche for, men hans objektive status kan diskuteres. Objektiv status er en viktig debatt som fortsatt er varm i humaniora. I forhold til dette kan det tillegges igjen at Nietzsche ikke er særdeles opptatt av objektivitet, han er opptatt av å få frem flere perspektiver for den enkelte å velge iblant. Individet har selv friheten til å integrere det perspektivet som er mest tiltalende i sin egen komposisjon. Oppsummert kan vi si at den genealogiske metoden er en måte å skrive historie på, samtidig som den er en undersøkelse som opererer innenfor et bestemt område. Det er også interessant i genealogien å analysere hvem som bruker diskursene og til hvilket formål. Målet er å avdekke de historiske forutsetningene for konstitueringen av og oppkomsten til en bestemt viten. Dette for å gi individer valgfriheten til å innta sitt perspektiv blant flere mulige. Nietzsche vekker med dette også opp en annen måte å se på mennesket, hvor mennesket også er fylt med sorte mørke følelser for å oppnå vinning eller makt. Hvor objektiv status kommer i skyggen av noe som er viktigere for Nietzsche, nettopp det å skape seg selv som et kunstverk. Denne metoden viser til en kritisk distanse til etablerte fundamenter som minner om hvorledes man studerer et kunstverk. I denne distansen vil det være enklere å finne forståelse for hva som har skapt historien og hvorledes man kan frigjøre flere perspektiver.

3.5 Sannhetens genealogi

I mine år som student har begrepet ”sannhet” eller ”sannheter” alltid fascinert meg. Begrepet brukes med en slik naturlighet i vårt samfunn, og det ser ut som det er temmet ned som en lydig hund i en eiers bånd. For meg har ”sannheten” slitt seg løs fra dette båndet, og jeg har blitt meget forvirret i mitt forhold til ”sannhet”. Vi har blitt vant til å kategorisere verden rundt oss i motsetningspar. Rett-galt, sant-falsk og objektivisme-relativisme, med andre ord sannheten er et spørsmål om enten/eller. Således er ikke saksforholdene mer eller mindre sant, det er enten sanne eller gale. Vitenskapen tilbyr oss metoder for å hjelpe til med å avgjøre dette enten/eller. Dessuten har vitenskapen et ideal om å nå den absolutte korrespondanse med

verden uavhengig av det erkjennende sinn. Altså ikke bare å avgjøre det enkelte saksforhold som sant eller falskt, men ved et tidspunkt sette sammen det korrekte bilde på sannheten med den objektive kunnskapen som ideal. Sannhet er i det moderne høyt verdsatt og henger igjen sammen med hvorledes vi søker å unngå tvilen. Vitenskapens metoder har forgreinet seg i alle deler av samfunnet, også i individets måte å forholde seg til verden. Men som både Nietzsche og Heidegger påpeker, så sprenger kunsten disse kategoriene, og er hva vi har igjen som kan vise oss andre måter å forholde oss til virkeligheten på. Kunsten innehar dette ”noe” mer, et ”noe” som vi hverken kan objektivisere, ei heller ønsker å gjøre til noe subjektivt. Allerede i Baumgartens *Aesthetica* fra midten av 1700-tallet blir avstanden mellom kunst og vitenskap illustrert. Han viser til at en hyrde og en astronom ikke opplever den samme solformørkningen likt. Det estetiske riktige er at solen går ned, men med vitenskapelig korrekthet kan dette fremstilles slik at jorden går rundt solen. Med andre ord, det finnes en estetisk, subjektiv sannhet som bare tilsynelatende står i motsetning til den vitenskapelige. Kunsten regulerer altså et eget sett av sannheter, eller slik som Lasse Thoresen setter ord på dette i vår tid:

Naturvitenskapens høye prestisje i vår samtid har dessverre medført en undervurdering av den subjektive uttolkning av verden som fenomen og metafor. En av vår sivilisasjons største utfordringer, og dermed også en av de største utfordringer som hver enkelt av oss står overfor, er å integrere og harmonisere disse to kunnskapsformer både i oss selv og i kulturen. Månen er symbol og månen er sten.³⁰

Den subjektive sannheten står som en motsetning til den objektive vitenskapelige sannheten, og ren logikk forteller oss at det ikke kan finnes to sett av sannheter. Vi må foreta et valg om enten/eller, og i vårt moderne samfunn har sannheten eller sannheter blitt identifisert med dette objektivitetskriteriet. Dette objektive kriteriet er meget vanskelig å overholde, og saksforhold vil raskt oppfattes som subjektive vurderinger. Dette ”enten” er en meget snever boks hvor svært lite får plass. Dette leder til at ”eller” både sluker, og setter en annenrangs verdi på mesteparten av denne verdens innhold. Vi befinner oss igjen i pendlingen mellom objektivisme og relativisme, hvor jakten på den objektive sannheten befinner seg i pendlingens kjerne. Således vil det være logisk å tenke seg at pendlingen kan stoppes med å avvise den objektive sannheten/er i seg selv slik både Nietzsche og Heidegger gjør. Nietzsche med å avvise at den objektive sannheten er innenfor menneskelig rekkevidde, mens Heideggers løsning er å omdefinere hva sannhet er i seg selv. I denne handlingen ligger det ikke bare et nytt syn på sannhet, dette er også en hendelse som gir tilbake mer av verdens innhold. De vil således stikke hull på ”eller” kategorien. Vi kan også tillegge at Nietzsche

³⁰ Lasse Thoresen sitert i Solveig Grødem Sandelson. *Subjektiv sanning i estetikken*. URL: <http://www.ballade.no/nmi.nsf/doc/art2001111511493697054245>.

gjennomfører en totalisering og universalisering av det estetiske perspektivet, og viser til at objektivitetsidealet er falskt både for kunst, erkjennelse og moral. Det er viljen til makt som er opphavet for ”skjønnhetsuttrykket”. Ønsket om øket makt er således også kriteriet for det skjønnne, det sanne og det moralske. Nietzsche er starten på dekonstruksjonen av både ”jeget” og ”sannheten”. I han finner vi kimen til en ny metafysikk, og et forslag på et paradigmeskifte i synet på sannhet og subjektet. Dette tar Heidegger videre i sin filosofi.

La meg gå tilbake til en genealogisk undersøkelse av røttene til den moderne tids sannhetsbegrep og subjektfilosofi. Først og fremst bruker vi ofte begrepet sannhet når vi diskuterer om en oppfatning eller et saksforhold er sann eller ikke. Det er vanlig å se på sannhet som korrespondanse med fakta, et syn som ble forsvart av Russel og Moore tidlig i det 20-århundre. Dette kalles også for korrespondanseteorien for sannhet. Denne teorien er vanligvis applisert mer bredt til alle synspunkt som omfatter ideen om at sannhet består av en slags relasjon til virkeligheten. Altså at sannhet er en relasjonell proposisjon som innehar en karakteristisk relasjon (relasjonen spesifiseres) til en del av virkeligheten (hvilken del av virkeligheten spesifiseres). Fordelen med denne teorien er dens åpenbarhet. Descartes uttalte angående dette:

I have never had any doubts about truth, because it seems a notion so transcendently clear that nobody can be ignorant of it... the word ”truth”, in its strict sense, denotes the conformity of thought with its object”.³¹

Denne grunnleggende ideen har blitt spesifisert på mange måter og vært opphavet til en utvidet familie av teorier og opphavet til ulike teoriutkast. Eksempler på denne familien av teorier er korrespondanse, konformitet, kongruens, enighet, overenstemmelse, kopiering osv. Det finnes også ulike måter å definere ulike deler av virkeligheten, eksempler på dette er: Fakta, betingelser, situasjoner, hendelser, objekter osv. Korrespondanseteorien for sannhet er ofte assosiert med metafysisk realisme. Dens tradisjonelle utfordrere er koherentistene, pragmatistene og verifikasjonistteorier for sannhet. Disse er ofte assosiert med idealisme, anti-realisme eller relativisme. I de senere årene har de tradisjonelle utfordrerne til korrespondanseteorien blitt billedlig erstattet (iallefall i publikasjons øyemed) av deflasjonsteorier for sannhet, og i litt mindre grad, av identitets teori. Disse leder nå angrepet mot korrespondanseteorien. En annen tilnærming til sannhet som nylig har fått bemerkelsesverdig oppmerksomhet er ”truthmaker” teorien. Den blir noen ganger sett som en utfordrer til, og noen ganger som en mer liberal versjon av korrespondanse teorien.³² Det

³¹ Marian David. ”The correspondence theory of truth”. *Stanford encyclopedia of philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>, kap. 4.

³² Ibid., Introduksjonen til hele artikkelen.

finnes betydelig kritikk av korrespondanseteorien. En slik innvending er at den er for bred. Fordi om den er appliserbar til noen domener av diskursen slik som vitenskapen, feiler den i andre. Det finnes foreksempel ikke moralske fakta. En annen slik innvending er at denne teorien er for åpenbar eller enkel.

Opprinnelsen til korrespondanseteorien er ofte sporet helt tilbake til Aristoteles. Men vi finner også elementer av denne måten å tenke om sannhet på hos Platon. De benevner selve relasjonen ulikt flere steder med ord som "likeness" (*homoiosis*) eller Aristoteles kjente utsagn; "To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true."³³ Hos middelalder-forfatterne finner vi igjen den samme tankegangen, men med en splittelse mellom metafysiske og semantiske versjoner av korrespondanseteorien. Den mest kjente er den metafysiske versjonen til Thomas Aquinas; "Veritas est adaequatio rei et intellectus" eller på godt norsk; "en bedømmelse er sagt å være sann når den tilpasser seg (conforms to) den eksterne virkeligheten."³⁴ De semantiske middelalder-forfatterne tenderte til å helle mot en Aristotelisk definisjon. En (mental) setning er sann hvis og bare hvis, den er det som den signaliserer (*sicut significat, ita est*). Filosofer i den moderne perioden tenderer til å ta korrespondanseteorien for gitt, og vi kan finne korte utsagn eller en av versjonene av teorien hos de fleste filosofer. Den metafysiske versjonen er mest populær hos de moderne filosofene, noe som skyldes den innflytelsen Aquinas har hatt.

For å illustrere hva som menes med korrespondanseteorien billedlig, kan jeg lage en trekant, dette kalles Ogdens trekant. Den første av de tre kantene er språklig betydning eller de ordene vi benevner virkeligheten med, den andre kanten er betydningen eller selve forestillingen og til sist saksforholdet eller tingen i seg selv. Korrespondanseteorien setter en korrespondanse mellom betydning og saksforhold, altså den ene siden i trekanten. I den moderne filosofien handler store deler av debatten om entydigheten i denne relasjonen. Nietzsche vil si at det ikke eksisterer en slik entydighet. Heidegger insisterer på at det nettopp finnes en slik entydighet i vår forforståelse av tingen. Vitenskapen har også som en grunnforutsetning at det finnes en slik entydig relasjon mellom betydning og saksforhold. Store deler av den moderne filosofien fra Descartes og fremover argumenterer for denne entydigheten, via enten et Gudsbevis eller metoder. I senere tid har språkfilosofien kommet på banen med Wittgenstein som en viktig filosof, her blir språkets relasjon (ekstensjonen) til tingene eller saksforholdet problematisert. I denne lange filosofiske debatten ligger det to

³³ Ibid., kap. 1.

³⁴ Ibid.

grunnforutsetninger som i århundrer har ligget urørt, subjektet og subjekt-objekt dikotomien. Hva skjer med den moderne formen for sannhet når vi dekonstruerer subjektstilfilosofien og den tradisjonelle subjekt-objekt dikotomien? Dette er nettopp hva Nietzsche bringer opp og det Heidegger bygger vidare på i sin filosofi. Og med dette får vi en ny måte å betrakte sannhet hvor kunsten står i sentrum. I den problemstillingen som denne oppgaven undersøker, kommer vi ikke utenom å endevende både subjektstilfilosofien, subjekt-objekt dikotomien, og vår moderne måte å betrakte sannhet på. Hammer skriver at med Nietzsches radikale nominalisme blir estetikken, hermeneutikken og retorikken, snarere enn et platonsk-kristent skjema modeller for sannhet. Disse vitenskapene forutsetter ingen egentlighetspatos, men utfolder sine overskridende innsikter i forvissningen om at striden står mellom de affirmative og repressive utlegningene, ikke mellom sanne og usanne påstander.³⁵

Med tiden har begrepet "sannhet" blitt "kidnappet" av vitenskapene. Det er vanskelig for oss moderne "subjekter" å tenke sannhet uten å tenke begrunnet, objektiv sannhet sikret gjennom den vitenskapelige metode. Entydigheten i Ogdens trekant mellom betydningen og saksforholdet sikres via objektive metoder, og denne måten å sikre sannhet blir sett på som det beste eller sanneste³⁶ alternativet. Både Nietzsche og Heidegger fører et korstog mot denne innsnevringen av fornuften og sannhetsbegrepet. Heidegger setter fingeren på dette med å vise til at vitenskapen tenker ikke, mens Nietzsche på sin side viser til at vitenskapen ikke genererer verdier. De er begge også imot at fornuften blir den eneste autoritet, og at vitenskapen skal ha monopol på filosofisk tenkning. Men hvordan ble sannheten "kidnappet" av vitenskapen? Både Nietzsche og Heidegger tar ofte utgangspunktet i Descartes som roten til vår tids sannhetsbegrep. Dette fordi den Aristoteliske subjekt-objekt dikotomien ble dypere rotfestet av Descartes. Heidegger skriver i SuZ:

The entity which Descartes is trying to grasp ontologically and in principle with his "extensio", is rather such as to become discoverable first of all by going through an entity within-the-world which is proximally ready-to-hand-Nature.³⁷

Descartes opererer innenfor korrespondanseteorien og legger den eneste genuine tilgangen til tingene i erkjennelsen (intellectio), altså i en slik type erkjennelse vi finner i matematikken og fysikken. Sannhet og erkjennelse begynner her å innskrenke seg til å finne en sikker metode eller snarere metoder for å sikre gyldighet. Her finner vi roten til den vitenskapelige metoden. Angående selve saksforholdet som skal erkjennes entydig skriver Heidegger vidare at: " [...] *such entities are those which always are what they are. Accordingly that which can be shown*

³⁵ Hammer, "Hinsides dialektikken? Nietzsches humanismekritikk", s. 28.

³⁶ "Best" og "sanneste" er nærmest i ferd med å bli identiske begreper i vår tid på flere områder.

³⁷ Martin Heidegger, *Being and time*, (New York: Harperperennial modernthought, 1962), s. 128. Heretter referert til som SuZ.

to have the character of something that constantly remains, makes up the real Being of those entities of the world which get experienced.”³⁸ I den moderne filosofien har det altså sneket seg inn som en metafysisk grunnforutsetning at sannheten krever en verifisering som må følge visse gyldighetsregler. Målet er å få disse reglene så verdinøytrale og gyldige som mulig, hvor øverste telos er å bevege menneskeheten mot å oppnå denne absolutte sannheten. Dette er prosjektet til både Descartes og den moderne vitenskapen. Heidegger skriver at svaret på spørsmålet om hva sannhet er i nyere tid er: *”The explanation of the name of truth-namely, that it is the agreement of knowledge with its object-will here be granted and presupposed.”*³⁹ Heidegger vil i likhet med Nietzsche stille spørsmål ved om dette skal godtas apriorisk. Han ønsker ikke bare å stille spørsmålet, han fortviler over den måten vitenskapen tvinger verden inn i trange rammer. Han bruker begrepet innramming (enframing) for å understreke sitt poeng. Han vil gi oss verden tilbake med farger, ved å sprengte disse rammene. Dette vil han gjøre med å gå skrittet lenger enn Nietzsche, han vil bryte helt ut av den moderne metafysikken og skape en ny værens filosofi.

Denne enten/eller dikotomien som jeg beskrev ovenfor, blir altså enda mer snevret inn av den vitenskapelige metoden. Enten er noe objektivt verifisert som sannhet av vitenskapen, eller så er det subjektivt. Det subjektive har således mindre verdi fordi det ikke innehar denne sannhetsstatusen. Mesteparten av denne verdens innhold vil altså nå falle inn under det subjektive. Dette gjelder også kunsten. Slik Max Weber uttrykte det så elegant, så blir verden avmystifisert og mister mye av sin verdi i denne virkelighetsbetraktningen. Det moderne samfunnet legger så stor vekt på det Aristoteliske *theoria* med mål om sannhet, at både *poiësis* og *praxis* som viktige værensområder drukner i subjektiviteten. Hos Aristoteles var praktisk visdom (*phronesis*) det øverste *telos*.⁴⁰ I det moderne samfunnet kan det argumenteres for at absolutt sannhet er det øverste *telos*, med vitenskapen som metode. Konsekvensene av å sette dette som det øverste mål er nettopp pendlingen mellom det allmenne og partikulære, og da også selvfølgelig mellom relativisme og objektivisme. Spørsmålet Heidegger reiser, og som er nødvendig å stille før det tilsløres igjen i sin selvfølgelighet er: Har den vitenskapelige metoden forrangen på sannheten, og hvorfor er dette den foretrukke sannheten som har frosset i tiden? Det er også interessant å stille spørsmål omkring hvilke andre *telos* vi kan sette oss, og hvordan vi isåfall kan implementere dette i samfunnet. Oppgaven vil komme tilbake til dette.

³⁸ Ibid., s. 128.

³⁹ Ibid., s. 258.

⁴⁰ For en dypere gjennomgåelse av Aristoteles, se avsnitt 5.3.

3.6 Kunst og sannhet

Kulturen vi lever i, kan også ses fra en estetisk vinkel. Med bruk av en metafor kan vi si at kunsten tar tempen på samfunnet. Dette kan vi si fordi når vi studerer kunsten, speiler denne menneskenes livssituasjon og utvikling. Kunstens eller estetikken historie er således også en måte å forstå menneskets historie. Vi finner denne forvirringen som råder i kulturen også i kunsten. Steinar Mathisen skriver i innledning til boken *Virkelighetens skjønnhet & skjønnhetens virkelighet*⁴¹ at det innen filosofi og vitenskap har vært en voksende tendens *til å se kunsten som en- mer eller mindre uskyldig- form for ufornuft*. Mathisen tar oss med tilbake til den tiden da vår kultur var mindre dominert av den vitenskapelige tenkemåte (scientisme), fordi i denne tiden utgjorde kulturen også et mer fruktbart grunnlag for kunst og litteratur. Han skriver videre:

Min fremstilling er utvilsomt båret oppe av mistanken om at forestillingen om den estetiske erfarings autonomi i stigende grad har bidratt til å tømme skjønnheten og kunsten for realitet og verdi. Eller sagt annerledes: I det øyeblikk filosofien qua estetikken smelter sammen de tradisjonelle forestillinger om kunst og skjønnhet til forestillinger om ”det skjønneste kunstverk”, så unnlater den samtidig å gi et klart svar på spørsmålet om hvilken verdi den skjønneste kunst har når den ikke lenger skal brukes til noe, det vil si er autonom. Min mening om moderne kunstteori og estetikk er at den i liten eller ingen grad har forsøkt å motvirke denne tendens, men at den tvert imot spinner stadig mer abstrakte og luftige nett av de fordommer som ble skapt av den opplyste fornuft.⁴²

Hva forteller dette oss om kulturen vår? For å følge Mathisens tankerekker videre er denne sammenkoblingen av kunst og skjønnhet kun forståelig ut fra en bestemt ramme, nemlig den dyptgripende forandring i synet på erkjennelse, eller rettere: forholdet mellom erkjennelse og virkelighet som fant sted i nyere tid.⁴³ Vi må igjen tilbake til Descartes, men også Hobbes og Locke. Estetikken som vi kjenner den i dag, ble skapt i løpet av det 17. og det 18. århundre. Indirekte bidro disse filosofene til å skape estetikken i den forstand at de fremtvang en refleksjon over skjønnheten, kunsten og den skapende aktivitet som en annerledes form for rasjonalitet, erfaring og lignende. Spørsmålet som nå ble stilt og blir stilt frem til vår tid er: Hva er det som er særegent ved skjønnheten, kunsten og den skapende aktivitet? Således forsøkes det å ”redde” kunsten og den skapende aktivitet ved å finne en plass og oppgave for disse innenfor det nye verdensbilde. Dette er hva Mathisen setter seg fore å vise; at vi innen rammene av nyere tids filosofi ikke har funnet noe tilfredstillende svar på spørsmålet om hva forholdet mellom kunst og erkjennelse egentlig er.⁴⁴ Vi kan trekke paralleller her til både Nietzsches prosjekt og Heideggers prosjekt. Mye av virkeligheten forsvinner i den europeiske

⁴¹ Steinar Mathisen, *Virkelighetens skjønnhet & skjønnhetens virkelighet: Stadier i estetikken historie fra Platon til Kant*, (Oslo: Akribe as, 2005).

⁴² Mathisen, *Virkelighetens skjønnhet & skjønnhetens virkelighet*, s. 10.

⁴³ Ibid., s. 11.

⁴⁴ Ibid., s. 11-12.

kulturen og den nyere tids filosofi, som kjennetegnes av den reduksjonistiske vitenskapelige tenkemåte og en overdreven tiltro til begreper. Dette er altså hva som kjennetegner vår kultur og det forteller oss noe om hva vi anser som viktig, således også om hva som skjæres vekk i vår virkelighetsbetraktning. Som et tilsvarende på denne utfordringen argumenterer Mathisen elegant og med rette for estetikens rettmessighet på denne måten;

I og med at den estetiske erfaring ikke bygger på begreper, så må den nødvendigvis ha et tettere forhold til vårt første eller opprinnelige møte med denne verdens fenomener. Dette er slik å forstå: Vi har alltid allerede en viss fortrolighet med denne verdens ting og begivenheter, men i sin forståelse av disse opphever vitenskapen denne fortroligheten ved at den reduserer tingene til allmenne lovmessigheter, og i og med kunstens fremstilling blir vi derimot enda mer fortrolige med denne verdens ting og begivenheter. Den vanlige måten å formulere dette på er å si at vitenskapens fremstilling er abstrakt og allmenn, mens kunstens er konkret og partikulær. Det finnes ikke noe begrep om de konkrete, partikulære ting, med det finnes en kunstnerisk fremstilling av dem. Det skjønnheten og den kunstneriske fremstilling av ting og hendelser har å si filosofien, er med andre ord at virkeligheten alltid er rikere enn det vi i kraft av våre begreper kan fremstille den som. Det en historisk orientert fremstilling som den foreliggende kan lære oss, er derfor det systematiske viktige poeng for forståelsen av forholdet mellom kunst og erkjennelse at disse ikke kan konstrueres som en motsetning mellom rasjonalitet og innbildningskraft (fantasi), men tvert imot at de er gjensidige avhengige av hverandre.⁴⁵

Det vi kan trekke ut fra dette, er blant annet at det som er verdt å kjempe for er altså å gjenreise en slik gjensidig og fruktbar avhengighet mellom filosofi (begrep) og kunst (bilde), dette vil være med å balansere vår kultur som blir mer og mer dominert av den instrumentelle fornuft. Og hva gjør denne fornuften instrumentell, eller med andre ord hva er denne fornuftens mål. Jo, nettopp streben etter den absolutte sannheten eller sannheter og begrepsliggjøringen av denne via den vitenskapelige metoden. Den menneskelige verdens innhold blir fratatt egenverdi i denne mål-middel tankegangen. Hos Mathisen settes ikke kunst som sannhet, men kunsten (bilde) blir likestilt med filosofi (begrep), noe som samstemmer med både Nietzsche og Heideggers kritikk av den reduseringen av virkeligheten som vi finner i den moderne tid. Pendlingen mellom det allmenne og det partikulære manifesteres i det faktum at vi hele tiden bryter ut av denne reduseringen av tingene. Hvis det allmenne bestemmes som abstrakte allmenne lovmessigheter, det øverste telos er absolutt sannhet og metoden er vitenskapen vil det meste av vår væren måtte bryte ut og pendle til det andre ytterpunktet. Denne utbrytningen er altså noe vi kontinuerlig gjør i vår naturlighet/fortrolighet, eller på Heideggersk forforståelse av tingene i det konkrete og partikulære. Kunsten er en viktig instans for å bevisstgjøre dette moderne dilemmaet. Pendlingen mellom det allmenne og det partikulære, (eller en annen manifestasjon av den samme pendlingen nemlig mellom det objektive og det relative) er unngåelig og alltid tilstedeværende i det moderne liv grunnet disse grunnforutsetningene nevnt ovenfor.

⁴⁵ Ibid., s. 14-15.

3.7 Selvets genealogi

Både Nietzsche og Heidegger problematiserer hvorledes selvet eller subjektet blir betraktet i den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken.

Subjektfilosofien i det moderne ligger som et grunnlag både for hvorledes vi oppfatter sannhet og objektene rundt oss. I det følgende vil jeg tematisere de ringvirkningene en

problematisering av denne subjektfilosofien får for den moderne metafysikken. Samtidig med dette vil jeg tydeliggjøre hvorledes en problematisering av selvet innvirker til å vende et

erkjennelsesteoretisk tema til et metafysisk anliggende. Hva er egentlig et selv? Eksisterer det som noe i seg selv, eller er selvet en sosial konstruksjon? Den samtidige diskusjonen rundt

dette temaet er et komplekst og forvirrende felt. Både nevrovitenskapen, filosofene og psykologene strides i å finne ut hvordan vi kan sette to streker under svaret på hva et selv er.

Dan Zahavi forsvarer i boken *Subjectivity and selfhood*⁴⁶ hypotesen om at selvet er viktig for en riktig forståelse av bevisstheten. Og som en konsekvens av dette er den viktig for flere

disipliner slik som bevissthetsfilosofi, sosial-filosofi, psykiatri, utviklingspsykologi og kognitiv nevrovitenskap. Det er ikke en enstemmig og bred konsensus på hva det faktisk betyr

å være et selv.⁴⁷ Det er ingen selvfølge at det nødvendigvis må være et selv heller slik vi

finner hos Nietzsche. Men hvis det altså har seg slik at det finnes et selv, hva består dette av? I debatten angående hva et selv er mener noen at det konstitueres i en sosial prosess, ikke bare

via våre individuelle rettigheter, men også gjennom våre relasjoner med andre mennesker.

Slik at vi får vår selv-bevissthet med å adoptere perspektivene til de andre mot oss selv. Hvem du er, vil da avhenge av verdiene, idealene og målene du har. Det handler om hva som har

viktighet og mening for deg. Dette er igjen betinget av det språklige samfunnet man lever i.

Andre har benektet at selvet og erfaringen av selvet oppstår via en slik lang utviklingsprosess.

De anerkjenner at modningen av selvet er en kompleks sosial prosess. Samtidig som de

insisterer på at følelsen av et selv er en integrert og fundamental del av et bevisst liv, noe en nyfødt allerede er i besittelse av fra fødselen av og fremover. Det er tre ting som Dan Zahavi

ønsker å kaste lys over i forståelsen av selvet; erfaring, selv-bevissthet og "selfhood". Det er ikke bare selve disse konstitusjonene, men også relasjonene dem imellom. Hans påstand er at

ingen av disse faktorene kan bli forstått i isolasjon. Hvis vi ønsker å forstå hva det betyr å

være et selv må vi undersøke strukturen av erfaringer, og selv-bevissthet, og omvendt. Disse

tre begrepene må altså integreres hvis de skal oppfylle suksess. Etter en meget lang periode

⁴⁶ Dan Zahavi, *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective* (London: A Bradford book, the MIT press, 2005.)

⁴⁷ Ibid., s. 1.

med behaviorisme og funksjonalisme har det blitt tydelig at problemet med subjektivitet ikke kommer til å forsvinne. Første-persons perspektivet eller den subjektive dimensjonen av bevisstheten må tas på alvor. Derfor har fenomenologien blitt så viktig. Fenomenologi er ikke bare et nytt navn for en psykologisk selv-observasjon, den er snarere et navn for en filosofisk tilnærming som er spesielt interessert i bevisstheten og erfaringen. Helt i starten av denne retningen finner vi Husserl etterfulgt av store navn som Heidegger, Gurwitsch, Sartre, Merleau-Ponty, Lèvinas, Henry og Ricoeur.⁴⁸ Som vi skal se nærmere på senere i oppgaven illa Heidegger selvet en stemthet (*befintligkeit*) og omsorg (*sorge*) til tingene rundt seg. Heidegger argumenterer for at selvet er tilstedeværende og viser seg i alle sine intensjonale handlinger. Denne intensjonale direkteheten mot verdslige entiteter skal ikke bli forstått som intensjonelle erfaringer som etablerer en referanse til selvet bare etterskuddsvis, siden den da først ville snudd sin oppmerksomhet tilbake på seg selv ved hjelp av en påfølgende refleksiv erfaring. Snarere kan man si at denne med-avdekkingen av selvet tilhører intensjonaliteteten per se. Heidegger skrev også at enhver verdslig erfaring innvolverer en viss komponent av selv-bekjentskap og selv-familiaritet. Altså at alle erfaringer er karakterisert av det faktum at ”*I am always somehow acquainted with myself*”.⁴⁹ Eller sagt på en annen måte: ”All bevissthet er også selv-bevissthet”. Denne endringen i forståelsen av bevisstheten som en del av selvet tydeliggjør at den subjekt-objekt dikotomien som ligger til grunn for hvordan vi vanligvis definerer sannhet (korrespondanse teorien) er ufullstendig. Subjektet og objektet kan ikke bli forstått som isolert fra hverandre. Både strukturen av erfaringer, og selv-bevisstheten hos den enkelte innvirker på hvordan subjektet oppfatter objektene rundt seg. Når vi tar den subjektive dimensjonen av bevisstheten alvorlig, slik fenomenologien gjør, vil dette problematisere den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken. Det relevante for denne problemstillingen er at en problematisering av selvet er inngangsporten til å endre eller avvise definisjonen av sannhet eller objektivitet. Dette fordi subjekt-objekt dikotomien ligger som en forutsetning. Således vil denne problematiseringen av selvet ikke kun lede til nye erkjennelsesteoretiske teorier, men også ha konsekvenser for den moderne metafysikken. Endrer vi disse metafysiske grunnantagelsene om sannhet, subjekt-objekt dikotomien og subjektet kan den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven mellom relativisme og objektivisme avvises som en feilslått metafysikk. Dette finner vi igjen i både Nietzsche og Heidegger.

⁴⁸ Ibid., s. 2-5.

⁴⁹ Ibid., s. 11.

En annen vinkel å studere selvet fra, er å se hvordan samfunnet påvirker det. I dette tilfellet den økende relativismen i samfunnet. Finn Skårderud skriver om relativismens konsekvenser for det moderne selvet i boken *Uro: En reise i det moderne selvet*.⁵⁰ Han mener at den moderne kultur er et historisk særtilfelle, og at den henter sine idealer og kollektive bilder fra noe som ikke finnes. Det hentes fra fremtiden! Essensen av det moderne er å bryte med tradisjoner, og istedet sette forandring og omsetning i høysetet. Dessuten skriver han at når vi til det moderne legger til prefikset *post*, altså det postmoderne, så har relativismen for alvor kommet inn i våre liv. Skårderud definerer relativismen som at sannhet betviles, og at anførselstegnene forplanter seg som kaniner. Det mest relevante er ikke lenger sannhet, det mest relevante er relevans.⁵¹ Dette har etiske følger. I det relative mister autoritære prosjekter sin legitimitet, og makt kan utfordres. Således blir det en væremåte å kritisere makten, en væremåte som følger av at tilgangen til fortolkninger er uendelig. I likhet med Nietzsches analyse av konsekvensene av "Guds død", ender også Skårderud sin analyse med å vise til risikoen ved at alt kan opphøre og bli betydningsfullt. Fascinasjonen og terroren ved det moderne kan formuleres i setningen; *Den eneste stabile tilstanden er tilstanden av instabilitet*. Og begrepet identitetskrise anvendes som diagnose. Men det er også det modernes essens at tidligere regler og identiteter skal nyskrives. Det er dette som gir det moderne samfunnet dets voldsomme energi og produktivitet.⁵² Som Finn Skårderud påpeker, så er mange av kulturens dobbeltkommunikasjoner knyttet til vår dyrkelse av det selvstendige mennesket, samtidig som behovet for avhengighet og tilknytning underkommuniseres. Det har alltid eksistert individer, men ikke et begrep om det individuelle. Språklig betyr individ udelelig, og kanskje det i sin tid ble anvendt om den enkelte som forholdt seg til, men ikke kunne ses uavhengig av de andre. Vår bruk er et brudd med det språklige opphavet: den ideelle og umulige individualitet som er fristilt fra de andre.⁵³ Dette har igjen sitt opphav i den platonsk-kartesianske tanken om at selvet er en substansiell sjel som eksisterer uavhengig av møtet med verden og andre mennesker. Det antydes hos Skårderud at vi i det moderne har havnet i det ene ytterpunktet i pendlingen. Han beskriver med en språklig rikdom hvilke konsekvenser relativismen og medfører for selvet. Disse konsekvensene kan igjen lede oss inn i å gripe mot det andre ytterpunktet for atter igjen å skape ro og orden. Slik opprettholdes pendlingen som denne oppgaven studerer kontinuerlig i det moderne. Forøvrig antyder han at det er et brudd med det språklige opphavet å sette individet som fristilt fra verden og andre mennesker. Skårderuds

⁵⁰ Finn Skårderud, *Uro: En reise i det moderne selvet*, 5. opplag, (Oslo: Aschehoug & Co, 1999).

⁵¹ Ibid., s. 20.

⁵² Ibid., s. 21.

⁵³ Ibid., s. 30.

meninger kan rettes som kritikk av den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken, og som en advarsel mot de konsekvensene dette får for selvet. Dette understreker også viktigheten og hvilke konsekvenser denne pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven kan ha for det moderne selvet.

For å redegjøre for hvorledes vi kan endre oppfatningen om subjektet kan vi studere opphavet til begrepet. Heidegger stiller spørsmålet: *“Whence does that dominance of the subjective come that guides modern humanity and its understanding of the world?”*⁵⁴ Frem til begynnelsen av den moderne metafysikken med Descartes, og innenfor Descartes egen metafysikk har hver “being”, sålenge det er en “being”, blitt sett på som et *sub-iectum*. *Sub-iectum* er den latinske oversettelsen og tolkningen av det greske *hypo-keimenon*, og betyr ”det som ligger under” og ”utgjør kjernen av”. Det betyr også ”det som allerede ligger foran seg selv”. Siden Descartes, og via Descartes, har det menneskelige ”jeget” satt seg høyere enn andre objekter og dyr. Og blitt til ”subjektet” i metafysikken mener Heidegger. Vi får en utvidelse av dette med den Kantianske vridningen hvor det empiriske selvet dannes i erfaringen av objekter i verden. Heidegger stiller spørsmålene: *“How does man come to play the role of the one and only subject proper? Why is the human subject transposed into the “I”, so that subjectivity here becomes coterminous with I-ness? Is subjectivity defined through I-ness or the reverse, I-ness through subjectivity?”*⁵⁵ Når vi først tar vekk konseptet om “mennesket”, “jeg” og “jeghet” (I-ness) fra essensen i *subiectum*, er både steiner, planter og dyr subjekter i henhold til definisjonene over. Er vi berettiget til å tildele oss selv dette herredømmet? Heidegger minner oss atter igjen på at det tradisjonelle grunnleggende spørsmålet i metafysikken var: Hva er væren? Dette tradisjonelle spørsmålet ble transformert i begynnelsen av den moderne metafysikken til et spørsmål om metode, hvor det absolutte og sikre er søkt etter av mennesket for mennesket. Dette er altså veien hvor selve essensen til ”sannhet” blir omskrevet. Spørsmålet om hva væren er i seg selv, ble da transformert til spørsmålet om det absolutte, stødige grunnlaget for sannhet. Dette er begynnelsen på en ny måte å tenke på hevder Heidegger.⁵⁶ Subjektet henger altså nøye sammen med omskrivningen av begrepet ”sannhet” for Heidegger. Samtidig som han viser til at ”jeget” og ”jeghet” har naturlig fått eneretten på å være subjekt. Det er ikke nødvendigvis slik at for å omskrive sannhet må Heidegger sette en strek over jeget eller selvbevissthet, men vi må innlemme flere ting som subjekter. Mennesket vil da miste sitt herredømme over denne verdens ting og

⁵⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol 4, s. 96.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., s. 97.

hendelser. Dette er en pris som er vanskelig å betale, når vi først har investert så meget for å opprettholde kontrollen over denne verdens ting og hendelser. Det er altså ikke snakk om å avskrive subjekt-objekt dikotomien, men å omskrive den til en selvbevissthet-subjekter dikotomi. Med andre ord Dasein. Det interessante er også at "sannhet", "subjektet" og "jeget" har forandret seg i en gjensidig avhengighet i henhold til Heidegger. Disse tre begrepene som er så viktige for den moderne tid, har ført med seg en tilsynelatende uløselig *anomali*, nettopp den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven mellom objektivisme og relativisme.

There was a reluctance to admit that theories of the soul were based more in fantasy than in fact. But Nietzsche never entertained the slightest doubts on this score. The will to knowledge – whether the object of inquiry was the soul or anything else – was always linked to the imagination.⁵⁷

4.0 Nietzsche og livet som kunst

4.1 Nietzsches perspektivisme

Nietzsches estetikk og erkjennelsesteoretiske ståsted er uløselig knyttet sammen. Samtidig med dette fører denne sammenknytningen stadig til utfordringer knyttet til den moderne metafysikken. Nietzsche setter seg fore å kritisere deler av en metafysikk som han selv gjør seg avhengig av i sine egne argumenter. Med andre ord foretar han en slags immanent kritikk. For å få et mer detaljert bilde av Nietzsches erkjennelsesteoretiske ståsted, vil jeg nå redegjøre for hans perspektivisme. Det er viktig å begynne redegjørelsen med å vise til at det ser ut som Nietzsche mener at det finnes noen ultimate fakta, noen ikke-tolkbare fakta, omhandlende verdens virkelige natur. Som eksempler på dette kan det nevnes at estetikken hans bygger blant annet på to drivkrefter i naturen som han kaller det dionysiske og det apollinske, og han viser til et biologisk kriterium som understøtter hele hans erkjennelsesteoretiske ståsted. Det han avviste var snarere at disse faktaene noen gang kunne bli korrekt satt ord på gjennom fornuften, språket eller vitenskapen.⁵⁸ Grunnelementene i perspektivismen til Nietzsche er hans måte å sette et spørsmålstegn ved verdien av sannhet og kunnskap. Han viser til at det finnes kun tolkninger, således er fakta også bare tolkninger. Dette kan igjen knyttes til hans genealogiske metode, hvor målet nettopp er å tydeliggjøre tolkningene som har blitt frosset i tiden som sannheter. I artikkelen *Untruth as a condition of life* ønsker Nehamas å vise til en tolkning av Nietzsches perspektivisme som jeg finner oppklarende for forståelsen av Nietzsche. Nehamas skriver:

Perspectivism, as we are in the process of construing it, is not equivalent to relativism. But perspectivism does imply that no particular point of view is privileged in the sense that it affords those who occupy it a better picture of the world as it really is than others. Some perspectives are, and can be shown to be, better than others. But a perspective that is best of all is not a perspective at all. Perspectivism also implies that our many points of view cannot be smoothly combined into a unified synoptic picture of their common object. (...) Nietzsche is also eager to deny that we can have what has traditionally been considered knowledge (the very idea of “everything that there is” is sensible and can be known).⁵⁹

⁵⁷ Rüdiger Safranski, *Nietzsche, a philosophical biography*, (London: Granta books, 2003), s. 323.

⁵⁸ Alexander Nehamas. ”Untruth as a condition of life”. I boken *Nietzsche: Life as literature*, (London: Harvard University Press, 2002), s. 42.

⁵⁹ Ibid., s. 49-50.

Perspektivisme viser altså til at "sannheten" er avhengig av perspektivet til den som betrakter verden eller det spesifikke objektet. Sannheten vil med dette tilpasses etter det perspektivet den enkelte ser eller står i relasjon til verden. Dette medfører at det ikke finnes en objektiv sannhet som er sann i alle perspektiver. En annen måte å uttrykke dette på er at det finnes ikke objekter, det finnes kun relasjoner til objekter. I dette kan vi lese at han avviser pendlingens karakter ved å vise til at objektivisme ikke er innenfor menneskelig rekkevidde. Nietzsche refererte til disse relasjonene som interpretasjoner. Slik vi tolker en tekst ulikt, tolker vi også virkeligheten ulikt. Det vi finner når vi ser, er altså enkelt og greit verden i seg selv, sett fra akkurat dette perspektivet. Store deler av sekundærlitteraturen i tilknytning til Nietzsche forsøker enten å skille perspektivisme fra relativisme og/eller subjektivism, eller den forsøker å kritisere perspektivisme på lik linje med øvrige anti-realistiske ståsteder. Selv om mye av kritikken fra et realistisk ståsted er appliserbart til perspektivisme, kan det argumenteres for at perspektivisme ikke er ekvivalent med relativisme eller subjektivism. Et slikt viktig argument, som fungerer som et demarkasjonskriterium, er at Nietzsche viser til at det finnes et bedre perspektiv for den enkelte sett fra den enkeltes perspektiv. Nietzsches idealmennesker er de som knekker koden for å finne disse bedre perspektivene for seg selv, enten disse kan være deler av et allerede eksisterende perspektiv eller et helt nytt perspektiv.

Dette "bedre" perspektivet for den enkelte er ikke vilkårlig. Det finnes et kriterium for hva som er bedre for den enkelte som er målbart ifølge Nietzsche. Denne målestokken er ikke forankret i subjektiviteten som vi snart skal se. Han viser til et biologisk premiss som igjen leder inn i rammedeterminisme. Selve denne målestokken i den partikulære kan sies å skille perspektivisme fra både relativisme og subjektivism. Det er essensielt å forstå dette premisset hos Nietzsche. Som nevnt før, mener relativistene at det ikke finnes standarder for objektivitet, sannhet eller rasjonalitet som er felles på tvers av forskjellige kulturer og historiske perioder. Dessuten finnes det flere former for sannhetsrelativisme, fra Protagoras til mer avanserte former for relativisme. Protagoras viste til at en proposisjon P er sann for en person hvis denne personen tror at P er sant. Perspektivismen til Nietzsche viser til at denne troen på P er nødvendig, men ikke tilstrekkelig for å kalle en proposisjon sann. Vi finner hos Nietzsche et biologisk kriterium i det enkelte individ sett fra individet selv som også er avgjørende for perspektivets sannhetsverdi. Dette sanne perspektivet for den enkelte er det som styrker individets driftskomposisjon, og derfor øker individets maktvilje. Med andre ord er dette hva som kalles *vilje til makt* prinsippet hos Nietzsche. Skal vi analysere dette prinsippet fra et allment ståsted vil perspektivisme se ut til å falle sammen med subjektivism. Subjektivism viser til at hvert enkelt menneskes individuelle oppfatning av verden rundt er

alt den enkelte har å forholde seg til, det finnes ingen allmenngyldig sannhet. Nietzsches standard for de "rette" eller "bedre" perspektivene for den enkelte avhenger hverken kun av den enkeltes oppfatning eller tro på at noe er rett. Som nevnt før avhenger det av den enkeltes biologi. Således også den enkeltes evne til å være i kontakt med sin egen natur. Poenget er altså at sett fra det partikulæres ståsted faller ikke perspektivisme sammen til subjektivisme, selv om det fra et allment ståsted ikke er mulig å avgjøre sannhetsverdien av saksforholdet på vegne av den enkelte. Det er kun den partikulære som har kompetansen til å tilkjenne sin egen natur. Og som nevnt før, er det for Nietzsche kun den enkelte som er av interesse i streben etter de riktige perspektivene. Jeg vil argumentere for at med dette biologiske kriteriet havner Nietzsches perspektivisme hverken i subjektivisme eller i relativisme fra den enkeltes ståsted. Samtidig med dette kan det sies at Nietzsches perspektivisme står og faller på dette *vilje til makt* premisset, avviser vi dette, ser det ut til at perspektivisme blir vanskelig å skille fra subjektivisme og relativisme. Det viser seg enkelt å avvise at perspektivisme kollapser i de relativt enkle formene for relativisme, men det skal sies at det blir vanskeligere å avgrense perspektivisme fra mer avanserte former for relativisme.

Nehamas forsøker å avgrense perspektivisme fra relativisme med et annet interessant argument. Han viser til at det som må avkreftes, er den mer fundamentale påstanden om at det noen gang skal foreligge en komplett teori eller interpretasjon av noe, et syn som tar i beregning "alle fakta". Dette er ikke det samme som å si at det ikke kan foreligge en tolkning som samstemmer med verden innenfor ett perspektiv.⁶⁰ Nehamas gjentar også det poenget jeg nevnte ovenfor om at perspektivisme ikke nødvendigvis resulterer i relativisme. Fordi relativisme viser til at ethvert syn er like gode som ethvert annet, mens perspektivisme hevder at eget syn er det beste for en selv uten å vise til at den nødvendigvis trenger å være god for andre.⁶¹ Nehamas utdyper dette med å vise til at enhver tilnærmelse et individ gjør til verden er istand til å korrigere seg selv. Det kan av mange innføres nytt materiale, og dette materialet kan til og med kombineres med andres materiale for å forme bredere systemer av praksis og undersøkelser. Det som ikke er mulig er at det ved et tidspunkt kan innføres "alt" av materiale som finnes, og at dette materialet omfatter en enhetlig tilnærmelse eller at vi kan holde hvert eneste mulige synspunkt.⁶² Et annet viktig aspekt med perspektivisme er at den viser til at for

⁶⁰ Ibid., s. 64.

⁶¹ Ibid., s. 72.

⁶² Ibid., s. 51.

å delta i enhver aktivitet må vi nødvendigvis begrense oss med et utvalg av materiale og med dette ekskludere meget fra vår betraktning.⁶³ Nehamas skriver videre at:

*Knowledge, in contrast to "knowledge," involves for Nietzsche an inherently conditional relation to its object, a relation that presupposes or manifests specific values, interest, and goals. (...) Objectivity, he insists, is not "contemplation without interest. There is only a perspective seeing, only a perspective "knowing"; and the more affects we allow to speak about one thing, the more eyes, different eyes, we can use to observe one thing, the more complete will our "concept" of this things, our "objectivity" be.*⁶⁴

Individet kan innta et feil perspektiv også hos Nietzsche. Når individet inntar et feil perspektiv handler dette ikke nødvendigvis om at saksforholdet ikke korresponderer med fakta, men det er et feil perspektiv fordi det ikke korresponderer med den enkeltes driftskomposisjon.

Perspektivet er rett og slett ikke *livsbejaende* for det enkelte individ. En hyppig feil et individ kan gjøre er å ukritisk adoptere samfunnets dogmer. Nietzsche viser til kristendommen som et eksempel på dette. Kristendommen utviklet sitt eget system av regler, og et eget distinkt tyranni. Det er ikke slik at Nietzsche nødvendigvis er imot dette "tyranniet" i seg selv, eller at han er imot at kristendommen (eller vitenskapen) gir direksjon for menneskers liv. Snarere tvert imot, Nietzsche er ingen motstander av enkle, distinkte og klare endepunkt og mål. Hva han ikke kan akseptere er den vesentlige veien kristendommen har valgt. Han kan ikke tolerere at den er dogmatisk, og alltid har prøvd å skjule den sannheten at deres vei kun er en vei av veldig mange veier.⁶⁵ Dogmer er alt hvor det sniker seg inn et premiss om at dette perspektivet er det eneste rette. Noe Nietzsche beskylder både kristendommen og vitenskapene for å gjøre. Det er altså absolutisme han er imot, ikke selve perspektivene i seg selv. Resultatet av dogmer er at individet undertrykker sin egen driftskomposisjon. Dette er igjen nært tilknyttet Nietzsche *vilje til makt* prinsipp. Når jeg skriver dette, må jeg innrømme at mine tanker og dypeste medfølelse går til ofrene og de pårørende til terrorhandlingene som skjedde i Oslo og på Utøya i juli i 2011. Disse grusomme handlingene som ble utført understreker det faktum at noens driftskomposisjoner og *vilje til makt* burde undertrykkes av et sterkt samfunn som står for samhold, demokrati og nestekjærlighet. Det kan argumenteres for at å legge målestokken for "sannhet" inn i individet kan vekke absolutisme snarere enn å slukke absolutisme.

Nietzsche har i sitt verk *BGE* flere hypoteser for hvorfor mennesket lar seg drive vekk fra sitt "sanne" perspektiv. Den første hypotesen er at individet lar seg villedes av folkelig overtro, og den andre er, i likhet med Wittgenstein, at det lar seg villedes av språket. Samtidig med dette blir vi villedet av store metafysiske sannheter, det er særlig Platon han vil til livs på

⁶³ Ibid., s. 50.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., s. 48.

dette området. Det finnes både sjeleovertro og subjektovetro. Det er også lett å la seg lure av common sense og grammatikken. Han skriver:

The falseness of a judgement is to us not necessarily an objection to a judgement: it is here that our new language perhaps sound strangest. The question is to what extent it is life-advancing, life-preserving, species-preserving, perhaps even species-breeding; and our fundamental tendency is to assert that the falsest judgement (to which syntetic judgement *a priori* belong) are the most indispensable to us, (...) – that to renounce false judgements would be to renounce life, would be to deny life.⁶⁶

I et perspektiv kan det finnes både sanne og falske dommer! Og det er de sistnevnte som kan være de mest fordelaktige for individet å beholde. Nehamas understreker også at det er viktig å merke seg at Nietzsche ikke argumenterer for den absurde ideen at vi skal forlate sannhet og søke etter det vi kaller feiltakelser isteden. Heller ikke at vi skal forandre våre perspektiver angående hva som er sannheten bare fordi vi vil, dette for å adoptere et annet perspektiv sånn helt uten videre. Perspektiver kan ikke forandres med viljen; nye interpretasjoner, som med nødvendighet vil følge av nye former for liv, kan oppnås bare gjennom høy innsats. Disse perspektivene kan bare være grunnet i hva som i det minste ser ut som en god grunn på dette tidspunktet. Å si at denne interpretasjonen er sann eller falsk sett fra alle synsvinkler, eller at sannhet alltid er nyttig og at falskhets alltid er skadelig kan rett og slett være feil. Det kan være slik at sannheten vil fullstendig ta livet av en person.⁶⁷ Det er ingen nødvendig korrelasjon mellom overlevelse og sannhet og heller ingen selvfølge at den moderne streben etter progresjon og sannhet er den beste løsningen på menneskelig velferd. Det vi også kan merke oss i sitatet over, er at Nietzsche forholder seg til en form for korrespondanseteori samtidig som han kritiserer denne teorien. Det virker som han mener at det finnes en korrespondanse med en verden utenfor det erkjennende sinn fordi om den ”rette” korrespondansen ikke er den Nietzsche setter størst verdi på. Eller har tro på at mennesket noen gang kan vite med sikkerhet er det ”rette”.

Et gjennomgangstema hos Nietzsche er nettopp motsetningen mellom det sanne eller virkelige versus det tilsynelatende. Han viser til at denne jakten vi kjenner til fra Platons tid angående sannheten om den sanne virkelighet er i seg selv en skinnsannhet, sannheten blir hos Platon satt på hodet og dette fornekter perspektivene.⁶⁸ Således kan det argumenteres for at selve kritikken mot Nietzsche, dette at han havner i sannhetsrelativisme eller sannhetssubjektivisme ikke vil være relevant for ham fordi han avviser hele tanken om en absolutt sannhet i seg selv, mennesket har ingen kontroll over sannheten. Denne kontrollen vi postulerer over sannheten er bare en teoretisk konstruksjon som i seg selv er kun en illusjon!

⁶⁶ Nietzsche, *Beyond good and evil*, s. 35-36.

⁶⁷ Nehamas. ”Untruth as a condition of life”, s. 52.

⁶⁸ Nietzsche, *Beyond good and evil*, s. 32.

Nietzsche stiller et spørsmål om hva verdien er av å kjenne denne antatte sanne virkelighet? Han setter seg fore å gjøre en genealogisk undersøkelse av denne *viljen til sannheten*. Hva er det i oss som vil ha denne sannheten? Snarere, hvilken verdi stammer denne viljen fra? Det er interessant å stille det samme spørsmålet til denne oppgavens problemstilling. Hvor kommer denne viljen til objektivisme fra? Svaret kan gi oss viktig informasjon om pendlingens karakter. Nietzsche skriver:

(...) With all the value that may adhere to the true, the genuine, the selfless, it could be possible that a higher and more fundamental value for all life might have to be ascribed to appearance, to the will to deception, to selfishness and to appetite.⁶⁹

I aforisme 24 i BGE uttrykker han at denne viljen til viten, er kun en vilje til uvitenhet. Altså et slags selvbedrag. Viljen til kunnskap er basert i en mye mer kraftfull vilje, nemlig viljen til ikke-kunnskap, til det usikre og til det usanne. Ikke som dets anti-tese, men som dets reffinement.⁷⁰ Nietzsche skriver i aforisme 34: ”*It is no more than a moral prejudice that truth is worth more than appearance; it is even the worst proved assumption that exists.*”⁷¹

Vi finner videre i BGE:

Or more clearly, crudely and basically: synthetic judgements a priori should not be possible at all: we have no right to them, in our mouths they are nothing but false judgements. But belief in their truth is of course, necessary as foreground belief and ocular evidence belonging to the perspective optics of life.⁷²

(..) A living thing desires most of all to vent its strength – life as such is will to power-: self-preservation is only one of the indirect and most frequent consequences of it.⁷³

Fordi om sannheten per se ligger utenfor menneskets kontroll betyr ikke dette at det ikke er viktig for mennesker å tro på at noe er sant fordi det har en nytteverdi. Her tolkes ofte Nietzsche pragmatisk. En populær og innflytelsesrik tolkning av Nietzsche tillegger ham en versjon av det som blir omtalt som den pragmatiske teorien for sannhet. Nehamas skriver at ifølge denne er Nietzsches angrep på sannhet rettet mot den mest tradisjonelle oppfatningen av sannhet, altså at sannhet korresponderer med fakta. Samtidig med at Nietzsche selv aksepterer og velsigner sannhet konstruert som hva som er nyttig og verdifullt for menneskeheten. Eller slik Danto definerer Nietzsches sannhetskonsepsjon, Nietzsches egen positive teori for sannhet holder at ”p er sann og q er falsk hvis p fungerer og q ikke fungerer”.⁷⁴ Nehamas er uenig i at Nietzsche ikke aksepterer korrespondanseteorien, snarere tvert imot. Det ser ut som han tar for gitt denne teorien når han uttrykker sin pessimisme angående våre prospekter for å leve både vel og i sannhet. Den tradisjonelle måten å se på sannhet involverer ideen om at

⁶⁹ Ibid., s. 34.

⁷⁰ Ibid., s. 55.

⁷¹ Ibid., s. 65.

⁷² Ibid., s. 42.

⁷³ Ibid., s. 44.

⁷⁴ Nehamas, ”Untruth as a condition of life”, s. 52.

sannhet er uavhengig av bakgrunn, interesser og verdier. Nietzsche avviser ofte at dette er korrekt, men han foreslår aldri sin egen positive teori isteden. Dette finner Nehamas merkelig hvis det har seg slik at Nietzsche står som talsmann for den pragmatiske teorien for sannhet. Nehamas poengterer også at Nietzsche er meget opptatt av dette spørsmålet om sannhet alltid er nødt til å være verdifullt. Siden han tydeligvis ikke syntes at sannheten er slik, finner Nehamas det vanskelig å attribuere til Nietzsche et ståsted hvor sannhet er nyttemaksimering. Slik den pragmatiske tolkningen foreslår.⁷⁵ Nehamas tolker snarere Nietzsche innenfor rammen av en artistisk modell, han skriver:

(...) All painters necessarily employ a style, and this forces certain choices, decision, and exclusion upon them; further, within that style each must make a large number of more specific decisions. Every decision, no matter how general or specific, foregrounds some elements of one's subject matter at the expense of others and is therefore responsible for the very creation of that subject matter. There is an important ambiguity in this context, which will occupy us again in the course of this book: Should we say that painters describe an antecedently existing subject matter, or are they creating it as they go along? (...) Choosing, selecting, and simplifying do not amount to falsifying what is before us, unless we believe that there can be a representation of the world that depends on no selection at all, and that this representation constitutes the standard of accuracy. But Nietzsche's perspectivism is a direct denial of this possibility.⁷⁶

Denne forenklingen som foregår, gjelder ikke bare for moralen, men for alle menneskelige praksiser. Således er det ikke denne forenklingen i seg selv Nietzsche anser som en forfalskning, men at vi ikke ser at vi forenkler og at det finnes alternativer til våre forenklende antagelser. Når våre antagelser blir av en slik verdi for oss at vi anser den som den eneste rette, lever vi i usannhet. Dette stopper personen fra å utvikle sitt perspektiv, og det skaper en distanse til andre menneskers valg av levesett. Dette er ikke det samme som å si at det er noe galt i å legge verdi inn i de antagelsene og teoriene vi setter som rettesnorer. Nehamas skriver angående dette:

(...) the metaphor (untruth as a condition of life) suggest that our effort to come to terms with the world not only do we simplify it but, in addition, we cannot think that we do. In order to be motivated to produce a new view, interpretation, painting, theory, novel, or morality, one must not think that it is simply one among many equally good alternatives; one must believe that it is a very good, perhaps the best, view, interpretation, painting, theory, novel, or morality. Nietzsche writes that truth is created and not discovered; but still he believes that we must think of it as something we discover in order to go on to create it.⁷⁷

I teksten BGE åpner Nietzsche med å stille spørsmål ved viljen til sannhet. Han konstruerer viljen til ignoranse og viljen til kunnskap som en og samme ting, altså som viljen til makt. Nietzsche skaper i BGE en figur som han kaller den "*frie ånd*" eller de "*nye filosofene*" som evner å akseptere dette svaret, men ikke la det oppsluke seg. Det ser også ut som at Nietzsche mener at en total frihet fra illusjoner er mulig. Men det viktigste budskapet er altså dette

⁷⁵ Ibid., s. 53.

⁷⁶ Ibid., s. 55-56.

⁷⁷ Ibid., s. 59.

aktive perspektivet individet inntar, og disiplinerer i samsvar med sine egne drifter. Dette er hva som knytter seg til *vilje til makt* prinsippet. Dette øverste prinsippet hos Nietzsche, må ikke forveksles med det Darwinistiske vilje til overlevelse. Hele menneskets driftskomposisjon streber etter makt som det øverste premiss for væren.

The will to truth turns out to be an effort to establish a world in which one's best impulses and strongest needs find expression, and in which perhaps, at least for a time, they can be satisfied. In other words, it turns out to be will to power.⁷⁸

Nietzsche svinger med andre ord pendelen radikalt mot det partikulære, den enkelte og dets perspektiviske erkjennelsesteoretiske ståsted. Men ikke bare dette, han inspireres av naturvitenskapene og trekker inn et biologisk aspekt i synet på mennesket. Det er viktig å se at Nietzsche heller ikke mener med dette at makt eller følelsen av makt sikrer sannheten, slik som heller ikke nytte sikrer sannheten. Hans påstand er snarere at hva vi er vant til å se på som sannheter er hva vi tror er nyttig. Det som får oss til å føle makt, eller det som faktisk gir oss mer makt er hva vi tar for å være sannheter. Han berømmer anti-realisten og kunnskapsmikroskopisten, og mener at det essensielle ved disse er *ikke* at de vil gå "tilbake", men at de vil komme seg *vekk*. Videre legger han til at med litt styrke, oppadgåendehet, mot og artistisk kraft *mer*, og de kommer til å ville gå *opp og vekk*, og ikke tilbake.⁷⁹

I Nietzsches erkjennelsesteori støter vi på en rekke paradokser som ser tilsynelatende uløselige ut. Et slikt paradoks er at han stiller seg kritisk til metafysikken, men dog hans *vilje til makt* begrep inneholder selv en metafysikk. Denne metafysikken kan kritiseres for også å være dogmatisk. Dette er et overhengende tolkningsproblem for store deler av hans skrifter. Hvordan tolke ham som forenlig med perspektivisme som erkjennelsesteoretisk utgangspunkt? Det kan ikke postuleres noe rett eller galt uten å gå i den velkjente "kretenser" fella. Denne fella er paradokset som oppstår når en kretenser påstår at alle kretensere alltid lyver. En annen kritisk innvendig til Nietzsches perspektivisme er selvreferanse problemet. Befinner Nietzsche eller de frie ånder seg i en privilegert situasjon, slik at de innehar det korrekte perspektivet, et perspektiv som fungerer som korrigerende for alle andre perspektiver? Jeg mener at sier vi ja til dette ville vi i henhold til Nietzsche svelget ukritisk enda et dogme og derfor gå rett i fella. Det er tilsynelatende en umulighet å være en selvrefererende relativist. Nietzsche løser dette med å sette fingeren på at vi er begrensede vesner, noe vi alltid har skjult for oss selv om oss selv. Dette er en nødvendig illusjon, det er rett og slett slik at for å være perspektivist, må vedrørende glemme perspektivismen. I aforisme 22 i BGE viser Nietzsche til at også hans perspektiv er perspektivistisk. Mye tyder

⁷⁸ Ibid., s. 68-69.

⁷⁹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 41.

på at han ikke snakker absolutt, han deler snarere av sitt eget perspektiv og inspirerer andre til å kritisk undersøke sine egne. Nietzsche hevder at det ikke finnes noen interpretasjoner som er bindende for alle, derfor kreves det ikke av den enkelte at perspektivismen hans skal aksepteres. Han skriver altså ikke dogmatisk. Dette samsvarer også med målet for hans genealogiske metode, som består av å avsløre dogmatisme for å frigjøre flere perspektiver. Således står også leserne av Nietzsche fri til å avsløre hvilke dogmer som er viktig for Nietzsche i hans skrivning. Perspektivisme handler snarere om å nekte å gradere mennesker, og synspunkt langs en enkelt skala. Perspektivisme må altså nødvendigvis også være en interpretasjon. En interpretasjon som åpner opp for friheten til å velge blant flere perspektiver. Eller slik Nehamas skriver:

Perspectivism requires only a world that is perfectly finite and dense: it must be always possible to reinterpret and reevaluate even what already seems to have found its ultimate position within it. If there are different interpretations of the world, it is not because the world has an indeterminate number of characters, but because there are many kinds of people, not all of whom can live by the same views and values.⁸⁰

Som lesere av Nietzsche er vi fanget i vår tids metafysikk og konfronteres med vår streben etter absolutt sannhet. Dette kan også være en av grunnene til hvorfor han oppfattes som så radikal. Han bruker vår metafysikk for å kritisere metafysikken i seg selv. Han viser oss brutalt hvorfor nihilismen er unngåelig når vårt høyeste *telos* er absolutt sannhet eller allmenngyldighet. Dette betyr at i vår lesning, gitt at vi ikke er villige til å legge absolutt sannhet eller allmenngyldighet tilside, vil Nietzsches perspektivisme havne i subjektivisme eller relativisme. Dette leder igjen inn i en rekke paradokser. Men subjektivisme og relativisme er kun et problem hvis vi opererer med denne konstruksjonen om allmenngyldighet som et mål i seg selv. Avviser vi tanken om dette i seg selv slik Nietzsche gjør, står vi kun igjen med ulike perspektiver. For meg ser det ut som vi må velge mellom to erkjennelsesteoretiske ståsted her som er av totalt ulik karakter. Slik man velger å tro på Gud kan man også velge å fortsette å tro på absolutt sannhet eller absolutt sannhets ikke-eksistens. Velger man å tro på Gud, vil det være merkelig å stå i sin Gudstro og finne paradokser hos Buddhistene med utgangspunkt i sin egen tro. Når det for Buddhistene selv ikke fremstår som paradoksialt fordi de ikke har denne Gudstroen. Dette mener jeg er overførbart til denne oppgavens problemstilling. Pendlingen er parasittisk på tanken om absolutt sannhet eller allmenngyldighet. Et perspektivisk ståsted er kun problematisk fra det motsatte ytterpunktets perspektiv, ikke i seg selv.

⁸⁰ Nehamas, "Untruth as a condition of life", s. 64-65.

De alternativene vi har å velge mellom i dag er ifølge Bernstein en sofistisert form av falsifiserbar objektivisme, og en ikke-subjektiv oppfatning av relativisme. Slik at tanken om en objektiv målestokk eller absolutt sannhet ser ut til å være en fortidig teoretisk konstruksjon i det moderne. Spørsmålene jeg stiller meg er om det moderne gitt slipp på denne konstruksjonen i praksis? Hva er det moderne samfunnet uten dette som sitt øverste *telos*, og hvilket annet *telos* har vi erstattet dette med? Selv om vi i teorien har oppgitt forestillingen om absolutte sannheter, så skjuler det seg i innvendningene mot Nietzsche en tanke om at vi faktisk har objektive målestokker som avgjør sant eller falsk, riktig eller galt, sannhet eller usannhet. Legger vi dette til grunn vil det meste ende opp med å bli subjektivt. Vi kan si dette på en annen måte. Skal vi i den moderne verden utvikle et perspektiv med to bokser, ”sannhet” som den ene boksen. ”Og alt det andre” som den andre boksen. Hvor det som havner i boksen ”sannhet”, er det som har egenverdi, og det som havner i boksen ”alt det andre”, er relativt og ikke har verdi i samme grad. Vil pendlingen være et onde vi må leve med konstant. Dette fordi at den absolutte sannhet er et dogme som ikke eksisterer, således vil alt pendle frem og tilbake uavbrutt. Oppsummert kan vi si at betraktet fra utsiden er perspektivisme, relativisme og subjektivisme relativ til de ulike individer og uavhengig av objektive målestokker. De ulike ståstedene impliserer derfor ikke til en særlig stor teoretisk forskjell sett fra utsiden. Og rammes derfor av lignende kritikk fra objektivistene.⁸¹ Men denne kritikken kan vi igjen sette en demper på med å spørre etter hva disse målestokkene er og hvor de er? Går vi inn i erkjennelsesteorien og leter etter et tydelig svar på hva ”sannhet” eller ”objektivitet” er, ser vi at det ikke hersker en bred konsensus. Dette leder til et metafysisk anliggende. Hvilken metode for å avgjøre sannhet gis forrang og hva gjør at jeg velger å tilslutte meg denne? Å åpne for dette spørsmålet er en av målsetningene til den genealogiske metoden. Den forståelsen av rasjonalitet som vi finner hos Nietzsche mister sin kraft som ”truth-directed” eller epistemisk, selv om denne rasjonaliteten ikke nødvendigvis mister sin målrettethet eller sin strategiske kvalitet. Snarere tvert om. Innholdet i disse perspektivene er for den enkelte å kvalitetssikre, poenget er denne skapende holdningen til livet. Den estetiske livsbetraktningen står derfor meget sentralt hos Nietzsche. Kunst har en utvidet definisjon. Han hevder at hver mann i sin sannhet er en kunstner, i den forstand at det

⁸¹ Når jeg i fortsettelsen av oppgaven bruker begrepet ”relativisme” utelukker jeg ikke nødvendigvis Nietzsches perspektivisme fra dette begrepet. Jeg er vell klar over begrepenes forskjeller. Men dog, det er stidens kjerne i opposisjonen til objektivisme jeg søker å redegjøre for, ikke å gjøre begrepsavklaringer til hovedpoenget.

er en del av alles erfaring å være med ”å skape” den vakre illusjonen av drømmeverdener og perspektiver.⁸²

4.2 Nietzsches estetikk

En rød tråd i Nietzsches forfatterskap er hans syn på kunsten. Det kan tilsynelatende se ut som Nietzsche endrer mange av sine meninger gjennom sitt forfatterskap, men kunsten er og forblir viktig for ham gjennom hele hans filosofiske forfatterskap. En vanlig inndeling av Nietzsches verker deler hans produksjon inn i tre deler, hans ungdomsverk (de tidligere verker), en mellomperiode og de modne hovedverkene. Et naturlig utgangspunkt å starte for å trenge inn i Nietzsches syn på kunsten, er hans ungdomsverk *Tragediens fødsel*.⁸³ Her får både rusen og drømmene en viktig plass for kunstens tilblivelse. Han er i dette verket grunnleggende inspirert av både Wagner og Schopenhauer. Den tidlige Nietzsche godtar romantikkens kunstmytologi slik han ble kjent med den gjennom Schopenhauer. Han er langt på vei enig med sin forgjenger og lærer. Nietzsche avviser imidlertid det elementet hos Schopenhauer som har å gjøre med at mennesket burde gå inn for en løsgjøring fra tilværelsen gjennom en fornektelse av den. På den ene siden har han beholdt det essensielle poenget fra Schopenhauer om at verden er meningsløs når vi ser den uten illusjoner. På den andre siden ønsker Nietzsche å besvare denne absurde verden med en utvidet lære om rettferdiggjørelsen av den gjennom kunst, i motsetning til Schopenhauers fornektelse.⁸⁴ Dessuten er han opptatt av læren om genibegrepet og læren om kunsten, da spesielt musikken som ”forløser” i dette tidlige verket. Men viktigst av alt, kunsten er en nødvendighet for å overtale mennesker til å holde fast ved livet og godta sitt lodd.

I denne høyeste fare for viljen nærmer seg kunsten som en god fê med sin trylledrikk. Hun alene klarer å bøye disse tanker på det ekle, det forferdelige eller absurde ved tilværelsen, om i forestillinger vi orker holde ut. Slik får vi da det opphøyete, som den kunstneriske temning av det forferdende. Og det komiske: som den kunstneriske avlastning fra ekkelheten ved det absurde.⁸⁵

Første delen av TF handler om den greske tragediens fødsel og død. De greske tragediene dør fra innsiden fordi den ikke er levedyktig i dette samfunnet som utvikler seg med Sokrates. Akkurat på samme måte som den moderne metafysikken er på vei mot sin død eller nihilisme ifølge Nietzsche. Dette beskrives som et slags selvmord. Altså, det er ikke Sokrates som dreper de greske tragediene, men det foregår et slags selvmord fra innsiden av kulturen.

⁸² Richard Schacht, ”Making life worth living: Nietzsche on art in the birth of tragedy”, i boken *Nietzsche*, redigert av John Richardson og Brian Leiter. (Oxford: University press, 2001), s. 190.

⁸³ Friedrich Nietzsche, *Tragediens fødsel*, (Oslo: Pax forlag A/S, 1993), (Heretter referert til som TF).

⁸⁴ Haaland, ”Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? En innledning”, i boken *Tragediens fødsel*, s. 28.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Tragediens fødsel*, s. 63.

Nietzsche er lidenskapelig opptatt av to aspekter ved den greske kulturen. For det første bruker han den som en kritikk av moderniteten. Han gir en fremstilling av hva europeisk kultur er, og hva den bør være. Det andre aspektet er løftet om en ny tragediens fødsel, hvor Wagner er den store helten i de tidlige verker.

Nietzsche viser til både vitenskap, religion og kunst som viktige funksjoner for mennesket, og forholdet mellom de tre størrelser veksler stadig i hans videre verker. Men han ender opp med kunstteorien som den som gir ham modeller for prosjektet med å omskape livet og forme maktviljen slik at den blir stoff for en ny menneskeart.⁸⁶ Videre i TF er Nietzsche inspirert av Wagners kunstreligion, men tar siden betydelig avstand fra den. Han forsøker isteden å formulere en ny forståelse hvor kunsten ikke lenger er alternativer, men hvor kunsten er livets fornemste uttrykk og redskap. Nietzsches oppgjør med kunstreligionen faller sammen med hans angrep på samtidens metafysikk. Begge virksomheter reklamerer for en annen verden enn den virkelige.⁸⁷ I den grad Nietzsche på en positiv måte henviser til verdier, er disse kroppslige, dennesidige, følelsesbetonte og lagdelte, og munner ut i en høystemt og systematisk lovprisning av livet som *vilje til makt*. Dette kan utdypes ved å bruke Platons metafysiske tanke om en idèverden som noe fast og evig, og en fenomenverden eller *doxa* som noe foranderlig og forgjengelig. Nietzsche avviser tanken om en idèverden, slik at vi står igjen med å omfavne *doxa* og snu denne foranderligheten og forgjengeligheten til noe positivt for subjektet. Både kristendommen og vitenskapen strekker seg mot en form for idèverden hvor målet er å kartlegge det faste og evige. Snarere kan vi si at store deler av den moderne metafysikken fra Platon og fremover handler nettopp om å strebe etter metoder for å fastslå det faste og evige. Dette er hva Nietzsche kritiserer, således kritiserer han metafysikken som strekker seg fra Platon og blir dypere rotfestet av Descartes. I det store bildet kan vi si at denne metafysikken er dømt til å ende i nihilismen fordi denne idèverdenen i seg selv er en illusjon. Den moderne metafysikkens øverste *telos* er en teoretisk konstruksjon! Kunsten på den andre siden omfavner og verdsetter *doxa*, samtidig som den er en medisin mot nihilismens brutale konsekvenser. Således henger Nietzsches estetikk nøye sammen med hans erkjennelsesteori. Samtidig som han peker veien for en ny metafysikk.

Forøvrig i TF kan det slås fast at det ene hovedtemaet i boka er et angrep på vanlig forstandstenkning og all firkantet positivisme. Dette angrepet blir underordnet et videre siktepunkt: hans drøftelse av den grunnholdningen til tilværelsen han kaller den apollinske.⁸⁸

⁸⁶ Trond Berg Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, s. 292.

⁸⁷ Ibid., s. 290.

⁸⁸ Haaland, Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? En innledning”, i boken *Tragediens fødsel*, s. 19.

Nietzsche vil i denne sammenhengen påvise at etter den greske rasjonalismen med Sokrates som syndebukken har kunsten kommet inn i et blindespor. Han gir oss således en omstendig utdypelse av konsekvensene med tragediens død og oppstandelsen av den Sokratiske omvendelsen. Den enheten av det apollinske og det dionysiske i kunsten som Nietzsche finner i perfekt balanse i de greske tragedier, og i det greske samfunnet forøvrig har med tiden hellet i retning av en glemsel for det dionysiske. Han skriver angående denne enheten:

Derigjennom fortsetter de [det apollinske og dionysiske] for all fremtid kampen innenfor den motsetning som fellesordet "kunst" bare tilsynelatende klarer slå bro over, helt til disse to endelig viser seg parret med hinannen gjennom et metafysisk mirakelgrep av den greske "vilje", og dermed avler det like dionysiske som apollinske kunstverk som er den greske tragedie.⁸⁹

Nietzsche forsøker å svare på flere spørsmål angående kultur og samfunn. Blant annet svarer han på hva menneskelig kultur er og hvorfor det er viktig for oss å delta i en. Hvordan kan vi medisinerer smertene fra det "moderne" samfunnet? Svaret til Nietzsche er nettopp dette med å konstruere en ny "tragisk" kultur, sentrert på en idealisert versjon av Wagneriansisme. Han er altså ikke interessert i den romantiske reverseringen som klassisismen forsøker å rekonstruere, han vil skape det hele på nytt. Denne boken er ikke for den lettskremte, fordi Nietzsche svarer nei på spørsmålet om livet er verdt å leve. Men ett snev av håp gir Nietzsche oss, ved å vise til at vi kan ta til oss visdommen fra de tragiske kulturene. Denne visdommen kan lære oss å tolerere den kjennskapen om at livet ikke er verdt å leve, og bruke dette faktum til vår fordel.

I TF beskriver Nietzsche disse to drivkreftene som han kaller for det *apollinske* og det *dionysiske*. I likhet med Hegel og Heidegger er Nietzsche også meget opptatt av grekerne, og han viser til at de greske tragedier er selve perfektjonen av enheten mellom det apollinske og det dionysiske. For å forstå hva Nietzsche mener med disse drivkreftene, tenkte jeg å gi en kort beskrivelse av dem. Dette er drivkrefter som er viktig både for estetikken til Nietzsche, og som også følger han inn i hans modne hovedverker og utviklingen av begreper som "overmennesket" og "vilje til makt". Begrepet "det apollinske" er hentet fra den greske guden Apollon. Han er den greske guden for sang og musikk. Uttrykket blir først og fremst knyttet til det plastiske, til alt som er synelig, klart og tydelig, anskuelig. Vi mottar gjennom øyet bilder av verden. Men også i drømmer finner vi igjen virkeligheten, bare i en omstyrtet form. Det kunstneriske uttrykket for denne siden av tilværelsen blir bilde og struktur.⁹⁰ Videre viser det apollinske til et individualiserende prinsipp⁹¹ som både gir uttrykk for tingene som

⁸⁹ Nietzsche, *Tragediens fødsel*, s. 37.

⁹⁰ Haaland, "Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? En innledning", i boken *Tragediens fødsel*, s. 19.

⁹¹ Principium individuationis.

avsluttet, og at disse adskilte tingene er noe mer eller mindre forbigående. Konkrete ting eksisterer både i tiden og rommet, i øyeblikket og som holdt fast i erindringen. Det individuelle kan som romlig, ikke bli altoppfattende, derfor innebærer begrepet om det apollinske et visst måtehold. Vi får et behov for å kjenne hvert enkelt fenomen, som forskjellig fra alle andre. Med å kjenne fenomenene vil vi også sette ord og begreper på dem, derfor er det apollinske nært tilknyttet vårt språk. Gjennom ord, bilde og form har vi mennesker hjelpemidler til å holde det forgjengelige fast ved hjelp av et individualiserende uttrykk. Vi kan fastholde det ellers forgjengelige i et begrep eller kunstverk.⁹² Den vanlige oppfatningen av kunstverket som noe enestående, noe avsluttet i tid og rom, gjør det derfor til noe apollinsk. Men samtidig gir det oss ”noe mer”, det er et hjelpemiddel til å gripe livet og finne noe evig til tross for den forgjengeligheten som truer livsoptimismen. Dette er i tråd med Schopenhauer, som hevder at verden er meningsløs når vi ser den uten illusjoner. For Nietzsche er den apollinske kunsten knyttet til en transformasjon i menneskets psykologiske natur. De vakre illusjonene den apollinske kunsten gir oss virker som et supplement til virkeligheten, uttrykket for dette blir drømmer, plassert ved siden av virkeligheten for menneskets overlevelse. Det er en dualitet mellom det apollinske og det dionysiske, og Nietzsche viser til at kunst er kun et vanlig begrep med mindre de to blir koblet sammen. De er to ulike verdener, deres forskjell er deres essens og deres høyeste mål. Slik sett vitner det apollinske om en guddommelig glede og viser til en mer psykologisk transformasjon i mennesket.

Den dionysiske drivkraften transformerer på den andre siden mennesket på et mer ontologisk plan via en lykksalig ekstase, i denne ekstasen skapes nye symboler og uttrykk. I motsetning til å bruke uttrykket ”drømmer” slik som i det apollinske, bruker Nietzsche her ”rus” for å karakterisere det dionysiske. Når det apollinske er knyttet sammen med det ytre rom, så bruker Nietzsche det dionysiske for å karakterisere den indre verden. Som igjen er knyttet til vår bevissthet. Denne bevisstheten er vår egenart som menneske, og vi kan studere den via å lukke øynene og fokusere innover. Bevisstheten er igjen knyttet til vårt sentralnervesystem.⁹³ Den ytrer seg gjennom evnen til å gjøre det nærværende for oss til en uendelig fylde av det tidligere opplevde, det fremtidig mulige eller hittil fullstendig uante.⁹⁴ Dette ytrer seg også fordi om disse fenomenene ikke er tilstede for oss gjennom sansningen eller signaler fra den ytre verden i øyeblikket. Opplevelsen av rus er et hovedkjennetegn ved

⁹² Haaland, Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? En innledning”, i boken *Tragediens fødsel*, s. 20.

⁹³ Ibid., s. 20.

⁹⁴ Ibid., s. 21.

det dionysiske. Dionysos var guden for vin og rus. Både dansen, musikken og rusmidler kan gi mennesker en følelse av ekstase, en beruselse som føles som vår indre verden vokser på bekostningen av hverdagens ytre.⁹⁵ Vi kan nå trekke den foreløpige konklusjonen at når det apollinske knytter oss til det individuelle og forbigående, har rusen en evne til å oppheve dette skillet. Rus fører oss bort fra det individuelle og gir oss en sterk følelse av felleskap. Man kan tenke seg det dionysiske som et middel til å oppheve det apollinske. Rusen visker ut skillet mellom objekt og subjekt, det adskilte ved tingene og behovet for å sette ord og begreper på verden. Her kan det argumenteres for at vi finner en nedbrytning hos Nietzsche av subjekt-objekt dikotomien som vi senere også finner igjen i Heideggers filosofi. Det er ingen hemmelighet at mange store verker og vakre musikkstykker har vært gjort med en flaske champagne eller annet innabords. Men en total henførelse av det dionysiske kan innebære en selvforglemmelse, en utslettelse av individet og det livet individet har blant adskilte objekter og subjekter. Dermed kan en overdrivelse av denne drivkraften få mennesket til å miste taket på sitt hverdagsliv, og videre også gleden over sitt hverdagsliv. Det apollinske fungerer som en motbevegelse og en tøyling av den dionysiske drivkraften, og disse grunnkreftene ved tilværelsen fungerer som et eksistensielt samspill.⁹⁶ ”Dionysisk visdom” artikulere et gosspill av universell lykke. Den kommer verken til oss som religiøs eller moralistisk, snarere som estetisk.⁹⁷ Det estetiske moment er det momentet av ren lykke som kompenserer for alle kamper og ufordringer i livet. Momentet er som; ”*a peak of rapture of the world*”. Kulimineringen av denne ”*peak of rapture*” oppfyller meningen til kulturen. Richard Schacht påpeker i sitt essay *Making life worth living: Nietzsche on art in the birth of tragedy*⁹⁸ at ved å vise til begrepene det dionysiske og det apollinske baner Nietzsche veien for de viktigste og mest sentrale nøkkelideer i sin kunstfilosofi, nettopp begrepene ”å overkomme/overvinnelse” og ”transfigurasjon”.⁹⁹ Konsekvensene av denne tankegangen angående denne enheten av disse to drivkrefter i naturen og i mennesket, viser seg igjen i utviklingen at de to ideene som blir viktig i Nietzsches modne verker, nemlig ”overmennesket” og ”viljen til makt”.

⁹⁵ Ønsker å nevne at meditasjon kan ha samme effekt, avhengig av hvilken meditasjonsform som praktiseres.

⁹⁶ For den spesielt interesserte kan det påpekes at interessante og forbløffende likheter oppstår mellom Nietzsches beskrivelse av disse to drivkreftene, samspillet mellom dem, og nyere forskning på hjernen. I nevrovitenskapen har vi fått mere kunnskap om høyre og venstre hjernehalvdel og samspillet mellom disse to. Disse funnene har noen klare likheter med drivkreftene Nietzsche beskriver i naturen og som nedfelt i mennesket. Blant annet se: http://www.ted.com/talks/lang/eng/jill_bolte_taylor_s_powerful_stroke_of_insight.html

⁹⁷ Safranski, *Nietzsche, a philosophical biography*, s. 104.

⁹⁸ Schacht, ”*Making life worth living: Nietzsche on art in the birth of tragedy*”, i boken *Nietzsche*, s. 186.

⁹⁹ Ibid., s. 189.

Det er altså i møtet og kampen mellom det apollinske og det dionysiske at den greske tragedie oppstår ifølge Nietzsche.¹⁰⁰ Selve særpreget for grekerne er nettopp foreningen av det apollinske og det dionysiske, og Nietzsche mener å finne den i sin perfekte enhet i den klassiske tragedie. Den harmonien og balansen som kommer frem i kunsten fra denne tiden, speiler også i gjensidighet menneskene i samme balanse og harmoni. Gjennom en trinnvis utvikling når grekerne, under Aischylos og Sofokles, frem til den fullkomne balanse. I den fullendte tragedie fortsetter det dionysiske grunnlaget i korets skikkelse, mens det apollinske fortsetter i dialogens klart oppdelte tale. Det avgjørende for Nietzsche er den nære vekselvirkningen mellom disse to delene av tragedien.¹⁰¹ Det er en metafysisk grunntanke i bunnen her som linker kunsten og livet sammen. Når Nietzsche viser til de gamle grekerne som eksempel, viser han til at kunsten var deres holdepunkt for å gripe livet. Nietzsche skriver i TF at ”*Kunsten redder ham. Livet redder seg ham gjennom kunsten.*”¹⁰² Det kan argumenteres for at den kulturen vi er vitne til i det moderne, med sin gripen etter livet eller virkeligheten gjennom sannhetsverdier er en fattig erstatter av kunsten. Kulturen speiles i det uttrykket kunsten formidler. Hva forteller vår kunst om den kulturen vi befinner oss i nå? I det postmoderne handler kunsten ofte om provokasjon og nyskapning. Eller slik Frøydis Heien skriver i essayet ”*Selvet og det sublime i kunsten*”,

Et (post)moderne kunstverk kan sammenliknes med en fortelling, som er egnet til rystelse og ikke bare til å la seg registrere. Det bryter kontinuiteten og muliggjør det som er nåtidens sjanse; det nye. Det nye er alltid knyttet til det unike ved den samtidige erfaringen. Som vi har vært inne på kan det være aktuelt å skille mellom modernitet og postmodernitet for lettere å gripe det sublime i kunsten. I postmodernismen er eksperimentet i seg selv, mer sentralt. I konsept-kunst, også kalt begreps- eller tankekunst, kan man si at formen er drevet ut av verket. Det "virkelige" kunstverk er ikke det fysiske objekt skapt av kunstnere, men idéer eller hentydninger til handlinger eller situasjoner, som er flyttet i tid og rom, og mottakeren blir en slags medforteller eller medspiller som på en måte lar seg bli spilt.¹⁰³

Det er flere grunner til at Nietzsche ser på kunsten som meget viktig for kulturen. Den viktigste grunnen er at kunstens verdi er å gi mennesket motet til å gripe livet til tross for at alt er forgjengelig. Slikt sett genererer kunsten viktigere verdier enn vitenskapen og moralen. En annen måte å uttrykke dette er at kunsten ikke har en verdi i seg selv, men kunsten har en verdi i og med de praktiske konsekvensene den leder til. En annen viktig praktisk konsekvens Nietzsche mener å finne i kunsten er at mennesket settes i kontakt med det dionysiske og apollinske i seg selv og i naturen. Dessuten har kunsten også en verdi i at den lærer oss noe

¹⁰⁰ Haaland, Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? En innledning”, I boken *Tragediens fødsel*, s. 22.

¹⁰¹ Ibid, s. 23.

¹⁰² Nietzsche, *Tragediens fødsel*, s. 62.

¹⁰³ Frøydis Heien, ”Selvet og de sublime i kunsten”, Dobson, Stephen, Øyvind Haaland (red). *Pedagogen, teksten og selvet - innspill til en postmoderne pedagogikk*. Publisert på nett av Biblioteket, HiL, Forskningsrapport nr 48, 2000, URL:

[http://domino2.hil.no/web/forskning.nsf/0/4073e9553a7113b5c1256c7e0034ad29/\\$FILE/Forskningrapport%20482000.pdf](http://domino2.hil.no/web/forskning.nsf/0/4073e9553a7113b5c1256c7e0034ad29/$FILE/Forskningrapport%20482000.pdf)

om en balanse i grunnleggende drivkrefter i oss selv og i naturen. Således er kunsten enda viktigere i det moderne siden mennesket ikke er i balanse når det kommer til disse drivkreftene. Vi heller mot en glemsel for det dionysiske mener Nietzsche. Sist men ikke minst har kunsten den verdien at den sprenger det enten/eller valget som i moderne tid er skapt av vår måte å se "sannhet", og dens forhøyede verdi. Kunstneren er en slags lærer eller rollemodell som lærer individene om det dionysiske og apollinske i dypet av seg selv og naturen, via sin kunst. Målet er å formidle kunsten i denne balansen mellom det dionysiske og det apollinske slik som Homer fikk til hevdet Nietzsche. Kanskje man kunne bruke setningen at kunsten vekker mennesket opp eller transcenderer mennesket? Naturlig nok forstår vi at Nietzsche med dette foretar en radikal avvisning av Kantiansk tankegods om den uinteresserte observatør og kunstens formålsrettethet. Disse drivkreftene reiser også viktige spørsmål: Hvordan kan disse drivkreftene Nietzsche hevder finnes i naturen og i mennesket være annet enn ett perspektiv? Hvordan kan Nietzsche kombinere perspektivisme og troen på at det eksisterer to drivkrefter i naturen som kunsten kan formidle? Det vil være vanskelig for Nietzsche å forene disse drivkreftene med den perspektivismen han utvikler i sine senere verker. Det kan diskuteres om han frigjør et nytt perspektiv eller innfører en apriorisk sannhet.

4.3 Perspektivisme, kunst og den frie ånd

For å knytte Nietzsches erkjennelesteoretiske perspektiv ytterligere sammen med hans estetikk vil jeg redegjøre for Nietzsches idealmenneske, "overmennesket" eller den "frie ånd". Nietzsche innfører begrepet *de frie ånder*¹⁰⁴ i BGE for å uttrykke hvordan de nye filosofene skal jobbe seg gjennom nihilismen og skape seg selv og sitt eget perspektiv. Således er det altså ikke ett absolutt perspektiv disse idealmenneskene skal dele, men det de deler er evnen til å bruke nihilismen positivt. Således også evnen til å ikke akseptere dogmene ukritisk, men å la alt siles gjennom den genealogiske metoden. Som nevnt før, så er det *vilje til makt* premisset til Nietzsche som avgjør hva innholdet i disse perspektivene burde være for den enkelte. Nietzsche hevder at våre drifter satt i forhold til hverandre er tilstrekkelig for å forklare tenkningen, og vår tilværelse sett "innenfra". Vi kan ikke flykte fra våre drifter og biologiske disposisjoner, men vi kan disiplinere dem til å fungere mest mulig fordelaktig. Enhver drift i mennesket innehar denne viljen til makt, de søker hverken den Darwinistiske overlevelse eller omsorg, de søker kun makt tenker Nietzsche seg. Vi har mange slike drifter i

¹⁰⁴ Nietzsche bruker begrepet "de frie ånder" i BGE. I *Moralens genealogi* bruker han begrepet "overmennesket" for å beskrive idealmennesket. Disse to begreper minner meget om hverandre, men det kan være at Nietzsche ikke bruker disse to begrepene identisk.

oss som kriger over herredømme over andre drifter. De streber etter dominans, og alle disse ønsker å styre de andre driftene. Å disiplinere disse i en enhet som gagner helheten er et mål. Men for å oppnå dette målet må man fokusere innenifra og ut og ikke utenifra og inn.

Nahamas forklarer dette slik:

The free spirits know that their mode of life is their own creation and that it is not the only mode that is necessary or even possible. They therefore do not want to impose it upon others, and they do not try to cling to it once it has outlived its usefulness. (...) The free spirits see their creations as views that are best for them and for those like them, if there are any. This contrast with the efforts to mask one's interpretation and to present it as a view that is binding on all is what distinguishes the free spirits from dogmatists and "metaphysicians".¹⁰⁵

Det finnes faktorer som setter grenser for hvilke perspektiv det er mulig å innta, disse faktorene er felles fysiologiske behov og språket. Disse felles behovene og språket sikrer at mennesker forstår hverandre, det må nødvendigvis finnes noen fellesnevner som holder denne forståelsen inntakt. Dette taler igjen for at et samfunn vanskelig ville fungert hvis ingenting binder individene sammen. For Nietzsche er det kun de frie ånder som kan utvikle seg utover disse fellesnevnerne. Slik at de i sin overskridelse forstår sitt eget språk og sine unike fysiologiske behov, som hever dem over den generelle hop. Dette kan kritiseres, er dette virkelig mulig? Vi må alle spise mat og benytte toalettet, og det er saktens hyggelig å dele felles språkkoder. Snarere vil jeg heller stille spørsmålet; Er dette virkelig ønskelig? Nietzsche bruker ofte kunstneren for å eksemplifisere idealmennesket. De "frie ånder" har kunstneren som sitt forbilde. I den forstand at kunstneren skaper seg selv og sine illusjoner. Via sin kunst formidler han disse illusjonene på en ærlig måte. Forøvrig er disse illusjonen i motsetning til vitenskapen og religionen ærlige illusjoner hevder Nietzsche. Kunsten er ikke dogmatisk. Han ønsker med dette å sette kunsten over både vitenskapen og religionen.

En annen måte å forstå hva Nietzsche mener med ærlige illusjoner finner vi i Hussains essay *Honest illusion: Valuing for Nietzsches free spirits*¹⁰⁶. I dette essayet argumenterer Hussain for to antagelser. Først viser han til at vi ender opp med å befinne oss i en tolkningsgåte når vi prøver å forklare hvordan Nietzsche har ment at de frie ånder skal involvere seg i å praktisere verdiutsagn. Videre løser Hussain denne gåten ved å vise til at de frie ånder involverer seg i oppdiktete fantasibilder av verdiutsagn.¹⁰⁷ Hussain foreslår at verdiutsagn av den typen Nietzsche anbefaler å praktisere involverer en generering av "ærlige illusjoner". Som kan bli sett på som en form for å late som, make-believe. Hussain stiller spørsmålet: Hvorfor ville Nietzsche gjentatte ganger insistere på at ingenting er verdifullt "i

¹⁰⁵ Nahamas. "Untruth as a condition of life", s. 70-71.

¹⁰⁶ Nadeem J.Z. Hussain "Honest illusion: Valuing for Nietzsche's free spirits", i boken *Nietzsche and morality*, Oxford: Clarendon Press, 2007, s. 157.

¹⁰⁷ Ibid., s. 158.

seg selv” hvis ikke det var for å foreslå en form for subjektiv realisme? Svaret på dette tenker Hussain seg er at Nietzsche forestiller seg at våre verdisettinger av ting involverer bedømmelser om at ting er verdifulle i seg selv. Nietzsche bruker metaforen om at verdien blir ”gitt” som en ”gave” eller at man ”plasserer” verdien i ting. Ting ser altså ut til å ha verdi, men dette er ikke fordi de har verdi i seg selv. Det er altså individet selv som legger verdien inn i tingen. Hussain poengterer at dette er en typisk error-theorist’s explanatory claim: Ting fremstår som om de har verdi i seg selv, men denne tilsynekomsten er generert av oss selv.¹⁰⁸ Denne sistnevnte teorien understreker at alle verdisettende bedømmelser er urettferdige eller misvisende. Dette fordi at de er urettferdige mot andres rett til å ilegge sin egen verdi i tingene, således også feile fordi ingenting har verdi i seg selv. En verdimessig bedømmelse til fordel for et alternativ vil således være urettferdig for de andre alternativene. Dette betyr ikke at det er nyttesløst for de frie ånder å skape verdier, de må bare være ærlige om at det er nettopp dette de bedriver. Hussains måte å løse paradokset Nietzsche havner i hvis ingenting har verdi i seg selv, samtidig som han beforder de frie ånder til å skape seg selv og sitt perspektiv, er at verdisetting for Nietzsche er kun en generering av ”ærlige illusjoner”. Hussain ser på dette som en form for ”make-believe”, eller å forestille seg. Altså S mener at X er verdifull og ser på X som verdifull i seg selv, fordi om S vet at X faktisk ikke er verdifull i seg selv. Motivasjonen for denne tolkningen hos Hussain er den nære forbindelsen hos Nietzsche mellom kunst, unngåelsen av praktisk nihilisme og skapelsen av verdier.¹⁰⁹ Hvis kunst kan generere ærlige illusjoner, da burde vi kunne lære av kunsten hvordan ting kan fremstå som verdifulle uten at de egentlig er det. Skal vi ta Hussain på alvor kan vi si at kunsten har en slik viktig plass i samfunnet/subjektet fordi den lærer oss om hvordan vi kan skape oss selv med å generere verdier i livene våre, med andre ord den gjør oss i stand til å se livet som kunst. Hussain skriver;

Not to know something ”as an artist” is to prevent the drive to knowledge, ”the will to truth, from becoming so dominant that we fail to be able to experience the evaluative illusion. But that, as we saw earlier, is not simply to forget what we know.”¹¹⁰

Det er altså ikke nødvendig at de frie ånder må glemme at de selv setter verdi på tingene, for å anse dem som verdifulle. Nietzsche skriver i GS.

How can we make things beautiful, attractive, and desirable for us when they are not? And I rather think that in themselves they never are. Here we should learn something from physicians, when for example they dilute what is bitter or add wine and sugar to a mixture- but even more from artist who are really continually trying to bring off such inventions and feats. Moving away from things until there is a good deal that one no longer sees and there is much that our eye has to add if we are still to see them at all; or seeing things around a corner and as cut out and framed; or to place them so that they partially conceal

¹⁰⁸ Hussain, ”Honest illusion: Valuing for Nietzsche’s free spirits”, i boken *Nietzsche and morality*, s. 162-163.

¹⁰⁹ Ibid., s. 166.

¹¹⁰ Ibid., s. 171.

each other and grant us only glimpses of architectural perspective; or looking at them through tinted glass or in the light of sunset; or giving them a surface as skin that is not fully transparent—all that we should learn from artist while being wiser than they are in other matters. For with them this subtle power usually comes to an end where art ends and life begins; but we want to be the poets of our life—first of all in the smallest, most everyday matters.¹¹¹

Hussain foreslår at vi også finner dette interessante aspektet i rollespill, og i barns lek.

Hussain avslutter med å oppsummere: *”For å unngå den praktiske nihilismen må de frie åndene redde verdisettings fenomenologien. Denne ”pretence” må være suksessfull i å gi den enkelte mål og mening i livet.”*¹¹² Både Nehamas og Hussain finner altså en tydelig sammenheng hos Nietzsche mellom perspektivisme, kunst og den frie ånd.

Vi finner igjen det samme gjennomgripende paradokset i Nietzsches estetikk som hjemsøker ham i mesteparten av hans verker. Som nevnt før hevder nihilismen at ingenting har verdi i seg selv derfor er alle utsagn av formen ”x er verdifull” falske. Således kan kunstverket i seg selv ikke inneha verdi. En annen ytring av det samme spørsmålet manifesterer seg derfor som: Hvordan kan Nietzsche hevde at kunsten har en slik viktig plass i samfunnet/subjektet samtidig som han avviser at noe har verdi i seg selv? Dette spørsmålet er overførbart både til estetikken, epistemologien og etikken. Hvis kunsten, sannheten eller etiske verdier kun tilhører subjektet hvordan skal vi kunne definere fenomenene som mer eller mindre viktig eller i eksistens? Vi kan gi flere svar til dette spørsmålet. Ett slikt svar er det som jeg har nevnt før at det ikke er kunsten i seg selv som innehar verdien, det er den praktiske konsekvensen den medfører. Det er flere slike praktiske konsekvenser, den viktigste er kanskje at kunsten gir oss rett og slett en grunn til å stå opp om morgenen. Kunsten er en motgift for den praktiske konsekvensen av teoretisk nihilisme generert av naturvitenskapen og deres snevre bilde av virkeligheten. En annen slik praktisk konsekvens er at kunsten er en veiviser. Gitt at det finnes to slike grunnleggende drivkrefter i naturen nevnt ovenfor, kan kunsten også være en veiviser som setter oss i kontakt med, og lærer oss om noe dypere i oss selv. Dette tilsier at kunstneren er en meget viktig samfunnsaktør, fordi han er en lærer og en rollemodell for samfunnet. Han skaper ærlige illusjoner! Han er således også en viktig rollemodell og læremester for de frie ånder. De frie ånder eller overmenneskene er Nietzsches fasit for overvinnelsen av nihilismen. Oppsummert kan det sies at kunsten (og kunstneren) innehar en viktig praktisk verdi av flere grunner, selv om kunsten ikke innehar en verdi i seg selv. Samtidig med dette blir det tydelig at kunsten og kunstneren binder store deler av Nietzsches filosofi sammen.

¹¹¹ Nietzsche sitert i Hussain, “Honest illusion: Valuing for Nietzsche’s free spirits”, i boken *Nietzsche and morality*, s. 171.

¹¹² Hussain, “Honest illusion: Valuing for Nietzsche’s free spirits”, i boken *Nietzsche and morality*, 174.

4.4 Nietzsche om ”jeget”

Nietzsches perspektivisme og hans tanker om idealmennesket henger ytterligere sammen med hans syn på selvet. Nietzsche er blant de som forsvaret en form for ”no-self” doktrine, dette betyr at han tenker seg at selvet bare er en fiksjon. Konsekvent og radikalt oppløser han ”jeg-begrepet” i filosofien, og beskylder Descartes og Kant for å innføre en subjektfilosofi som ikke gjennomskuer individualiteten som illusjon og skinn. Dette forsøket på å avsløre individualiteten som noe konstruert, er en rød tråd i Nietzsches utvikling og skiftende filosofi. Han gjør med dette et opprør både med det moderne og opplysningstiden. Samtidig med at han gjør et oppgjør med romantikken og peker frem mot postmodernismen. Hans tenkning er som allerede nevnt hele tiden gjennomsyret av hans opposisjon til ideen om en forskjell mellom det tilsynelatende og det virkelige. Alexander Nehamas skriver i sitt essay *”How one becomes what one is”* at Nietzsche ikke bare går til angrep på distinksjonen mellom virkeligheten og tingen i seg selv på den ene siden og tilsynekomst eller fenomenene på den andre. Han påstår at denne distinksjonen er ingenting annet enn en projeksjon på den eksterne verden, en projeksjon som stammer fra våre ubegrunnede oppfatninger om at selvet er en substans. En substans som på en eller annen måte skal være hevet over sine tanker, begjær og handlinger. Antitesen i seg selv blir ikke riktig hevder han, fordi antitesen blir mellom den tilsynelatende verden og en verden oppfunnet av løgner. Nietzsche skriver:

Everywhere... sees a doer and doing; it believes in will as the cause; it believes in the ego, in the ego as being, in the ego as substance, and it projects this faith in the ego-substance upon all things-only thereby does it first create the concept of a ”thing” ... the concept of ego.¹¹³

Nietzsche hevder også at *”becoming does not aim at a final state, does not flow into being.”*¹¹⁴ Dette er meget interessant. Hvordan kan Nietzsche kombinere denne setningen med tanken om selvskaping eller som Nehamas sier det: *”How one becomes what one is”*? Dette var også noe Nietzsche var særdeles opptatt av i *Ecce Homo*, hans egen intellektuelle autobiografi. Han skriver i *Moralens genealogi*: *”There is no such substratum; there is no ”being” behind doing, effecting, becoming; ”the doer” is merely a fiction added to the deed-the deed is everything...”*¹¹⁵ Med andre ord, vi er våre handlinger. Når Nietzsche reduserer selvet til totaliteten av dets handlinger, gjør han dette samtidig med å introdusere *vilje til makt* begrepet. Men ikke nok med dette, han introduserer en slags Freudiansk tanke om at selvet alltid er der. Selvet blir formet tidlig i livet i påvente av en slags liberalisering. Dette kan igjen sies å være inkompatibelt med Nietzsches tanker om at selvet er en fiksjon. Dette paradokset

¹¹³ Nietzsche sitert i Nehamas, *”How one becomes what one is”*, i boken *Nietzsche*, (Oxford: University press, 2001), s. 256.

¹¹⁴ Ibid., s. 255.

¹¹⁵ Nietzsche sitert i Nehamas, *”How one becomes what one is”*, i boken *Nietzsche*, s. 258.

kan løses ved å forstå selvet på lignende måte som Nietzsche forklarer sannhet. Hans tanker om selvet minner nemlig meget om hans tanker om sannhet. Sannhet er ikke noe som er der, eller kan bli funnet eller oppdaget. Sannhet er noe som må bli skapt og som gir navn til en prosess, eller snarere til viljen til å overvinne/komme. Denne prosessen har i seg selv ikke et endepunkt. For Nietzsche er sannhet en *processus in infinitum*, noe aktivt avgjørende/bedømmende. Således ikke en måte å komme til bevissthet om noe som i seg selv er fast og avgjort.¹¹⁶ Han liker altså å snakke om å skape sannheten, og ikke om å finne sannheten. Det samme gjelder for selvet. De som ønsker å ”*become what one is*” gir seg selv lover og skaper seg selv i henhold til disse. Med andre ord overmennesket. Vi kjenner igjen Aristotelisk tankegods, hvor vekten ligger på å aktualisere sine kapasiteter. Men for Nietzsche har ikke denne aktualiseringen et endelig mål, den karakteriseres av konstant forandring. Nehamas påpeker at det ser ut som selvet må bli skapt, hvis det har seg slik at det skal bli funnet.¹¹⁷ Men slik en tomatplante har sitt potensial, har også mennesket det. Tomatplanten kan ikke bli et epletre. Tomatplanten kan forøvrig utvikle sine egenskaper på en slik måte at han blir best mulig tomatplante. Dette er altså det som ligger i Nietzsches rammedeterminisme, rammen er våre biologiske disposisjoner som vi ikke kan utvikle oss forbi.

Vi finner en ny utfordring i Nietzsches syn, ”becoming” har ikke et endepunkt som mål, Nietzsche mener at konstant forandring karakteriserer verden som helhet. Hvis det bare er ”becoming”, hvilken mulig relasjon kan det være mellom ”becoming” og ”being”? Nøkkelen til å besvare dette spørsmålet ligger nettopp i Nietzsches metafysiske tanke om at subjektet bare er en fiksjon. Han tror ikke på den elementære enheten av personen som en agent.¹¹⁸ Med dette menes at Nietzsche tenker seg at det ikke er noen aprioriske beviser på denne enheten av hvert tenkende subjekt. Enhet er en generell idé han er dypt mistenksom til. Snarere, må vi se på subjektet som summen av dets handlinger sammen med innholdet. Det er ingen ”*being behind doing*”, med dette reduseres agentens selv til totaliteten av hans handlinger. Hvert subjekt er ikke konstituert grunnlagt bare på det faktum at det tenker, ønsker og handler. Men også av hva det tenker, ønsker og gjør. Det interessante er at når vi innrømmer et innhold, åpner vi også for konflikt. Hva vi tenker, ønsker og gjør er sjelden et koherent sett. På et veldig grunnleggende plan er den identiteten som er nødvendig, men ikke tilstrekkelig for enheten av selvet gitt av den enheten kroppen vår er. Forøvrig er også

¹¹⁶ Nehamas, “How one becomes what one is”, i boken *Nietzsche*, s. 259.

¹¹⁷ Ibid, s. 261.

¹¹⁸ Ibid, s. 263.

kroppen karakteriseres av et gedigent mangfold. Men denne mangfoldigheten er i de fleste tilfeller organisert koherent. Behovene og målene for kroppen vår er vanligvis ikke i konflikt med hverandre.¹¹⁹ Dette betyr at kroppen både samler oss til en enhet, og i seg selv kan fungere som et forbilde for sinnet. Den kan vise sinnet hvordan den kan danne en enhet for best mulig livsbejaelse. For Nietzsche er ”jeget” ikke det samme hele tiden. Det er en prosess av dominering (eller skapelse) i individet. Den enheten som er viktig for individet å være oppmerksom på er den som innlemmer flere og flere karakteregenskaper i en konstant voksende prosess. Noen karaktertrekk må kanskje elimineres hvis man skal oppnå en enhet, men dette betyr ikke at de skal tas vekk. Dette påkaller disiplin, og en evne til å tørre å se alle sider ved seg selv. Således også å godta alle sider ved seg selv slik at man kan inngå kompromisser i en kontinuerlig prosess som skaper en større og bedre integritet. Dette justeres også av den ytre verden mener Nietzsche. Målet vil da være å prøve å unngå selvbedraget. Viljestyrken vil da skape et koherent sett av tanker og begjær og minimere uenighet i selvet. Dette knyttes igjen til konstitueringen av bevisstheten. Skape seg selv vil for Nietzsche ha to betydninger, den ene er at man disiplinerer selvet og den andre er at man aksepterer pluraliteten i seg selv.

Den enheten Nietzsche vil ha er ikke et endelig nivå som de andre kan følge etter. Hvilke karaktertrekk som skal lede er for Nietzsche et åpent spørsmål, selvet defineres av en krig hvor den sterkeste drivkraften vinner. En total organisering av alt man tenker, ønsker og gjør. Dette er en kontinuerlig prosess med større og større integrering av egne karaktertrekk, vaner og mønstre i interaksjonen med verden. Således vil alt individet noensinne har gjort være instrumentelt til væren, og det ”jeget” som individet er i dag. Nietzsche mener å finne personer som har en slik viljestyrke til å skape seg selv. Han gir stor heder og ære når han skriver om sin helt Goethe som han mente hadde i seg alle konfliktene i sitt århundre at: ”*He created himself.*”¹²⁰ Det store suksesskriteriet til Nietzsche er ønsket om å gjøre det eksakt samme som man har gjort i dette livet, hvis man skulle leve om igjen. Altså hans prinsipp om den evige tilbakekomst av det samme. Således er det ikke et nytt stadium hvor man aksepterer hvem man er, alt man gjør er hvem man er. Her er det ikke rom for et valg, spørsmålet er snarere om man ville gjort det samme igjen, og derfor være villig til å innse at alt man har gjort er sitt eget. Dette er fordi Nietzsche ser på subjektet som summen av sine interrelaterte effekter. Muligheten til å leve igjen ville nødvendigvis måtte inneholde de eksakt samme repetisjoner av de samme hendelser, ellers ville det ikke vært naturlig å tenke at det samme

¹¹⁹ Ibid, s. 266.

¹²⁰ Nietzsche sitert i Nehamas, “How one becomes what one is”, i boken *Nietzsche*, s. 260.

subjektet levde igjen. Nietzsche baserte seg på artistiske og litterære modeller for å forstå verden. Her spiller handlingene en stor rolle for karakteren og det er umulig å skille karakteren fra forfatteren. Nietzsche motiverer oss til å designe livet vårt slik en artist designer sitt arbeid og skaper en karakter. Denne tolkningen av Nietzsches syn på selvet, basert på Nehamas tolkning av Nietzsche, samsvarer bra med hans øvrige erkjennelsesteoretiske ståsted. Nehamas viser til at Nietzsche reduserer agentens selv til totaliteten av hans handlinger, samtidig med dette fornekte han forskjellen mellom det som fremtrer og en underliggende realitet. I denne reduksjonen av hvert subjekt er det eneste man står igjen med "being is becoming". Siden mennesker har forskjellig potensialer, leder dette med nødvendighet inn i perspektivisme. Det avgjørende er om individet aktivt vil ta del i å skape perspektivene sine, og således være aktiv i å skape seg selv slik en kunstner skaper et kunstverk. Individene må derfor utvikle sin sensitivitet på å modellere sine perspektiver i tråd med egne drifter og begjær for å utvikle sitt potensial. De felles grunnleggende metafysiske sannheter eller språkets påtvungenhet på individet gjør rett og slett individet middelmådig skal vi følge Nietzsche. De frie ånder skaper seg selv i den forstand at de anerkjenner konfliktene i sine drifter og begjær. Mye av selvhjelpslitteraturen vi finner i dag handler nettopp om å finne seg selv, skal vi følge Nietzsche vil individet ende opp med å lete inn i evigheten i denne måten å se på selvet. Det er ingenting der å finne før den enkelte stopper opp og begynner å skape seg selv via aktive valg, dette gjelder for selvet, perspektivene og sannhet. Det befriende med dette er at valget definerer den enkelte, således vil det ikke være mulig å innta et feil valg. Individet konstitueres i valgene sine. Lidelsen ligger snarere i det å ikke være i stand til å kunne foreta helhjertede beslutninger, da vil man i praksis være karakterløs. Eller hva Nietzsche så elegant benevner i forordet til *The Antichrist*; "*The formula of our happiness: a Yes, a No, a straight line, a goal*"¹²¹.

Nehamas peker på at det å skape seg selv ikke står i kontrast til Nietzsches rammedeterminisme. Grunnet det å skape seg selv viser til å anerkjenne konflikten, og via selvdisciplin skape en enhet i selvet hvor de dominerende trekkene styrer mennesket inn i det perspektivet som er best for dette individet. Derfor har ikke Nietzsche, eller påkaller de frie ånder til å ha et overperspektiv, et overperspektiv som tilsier den "rette" sannhet. Dette er koherent med perspektivisme. "Sannhet" og "selvet" får samme behandling hos Nietzsche, en total avvisning. Brian Leiter er uenig med Nehamas i artikkelen *The paradox of fatalism and*

¹²¹ Nietzsche, *The Antichrist*. Praxeology.net: The website of Roderick T. Long, URL: <http://praxeology.net/antichrist.htm>.

*self-creation in Nietzsche*¹²². Han hevder at Nehamas har et anakronistisk tilnæringsmåte til Nietzsches ”*causa sui*” argument. Nietzsche var en fatalist, ikke en klassisk fatalist eller en klassisk determinist, men en essensiell fatalist. Våre behov og drifter er ubevisste, og ikke noe man enhetlig kan forstå eller anerkjenne slik Nehamas tenker seg det. Vår bevissthet er det Leiter kaller *kind-ephiphenomenal*. Dette betyr at bevisstheten ikke er kausalt virksom helt på egenhånd, selv om bevisstheten kan være delaktig i en kausal kjede som leder til handling.¹²³ Samtidig med dette vil våre ubevisste behov og drifter forårsake vår bevissthet, slik at vår bevissthet er derfor ikke den eneste kausale årsaken til det perspektivet vi inntar. Vi kan derfor ikke ”skape” selvet på en slik måte Nehamas antar, altså via selvdisiplin til å skape en enhet. Vi er determinert til å danne perspektiver etter vår biologi og naturlige rammebetingelser. Med andre ord, Nietzsche var en essensiell fatalist mener Leiter. Dette leder oss rett inn i paradokset med *casua sui* (selvskaping) og fatalisme. Finnes det noe som kan være årsak til seg selv? Leiter mener at hva Nietzsche egentlig mente i at den enkelte skal ”skape seg selv” består i det at vi støter på miljøer og situasjoner hvor vi til en viss grad kan danne oss verdier. Således former vi disse verdiene etter de ytre situasjonene vi støter på, slik at vi kan si at vi skaper oss selv. Med andre ord, vi tilpasser oss ulike situasjoner og miljøer. Leiter argumenterer videre for at ved å oppløse *causa sui*, altså tanken om selvskaping, via det naturalistiske argumentet, vil Nietzsche fremstå som en essensiell fatalist. Som nevnt over viser dette naturalistiske argumentet til at det ikke er et bevisst selv, dette leder til at det ikke vil være et gap mellom fatalisme og selvskaping. En innvending mot denne tolkningen er at hvordan kan man inneha et perspektiv uten å ha et etablert selv? Leiter reiser mange spørsmål med sin tolkning, og det er ikke et entydig svar på om det heller kan være Leiter selv som er aldri så lite anakronistisk i sin tilnærming til Nietzsche.

4.5 Tilværelsen kan bare rettferdiggjøres som et estetisk fenomen

Det fremkommer tydelig at Nietzsche ser kunsten som viktig i hans kjente setning: ”*Bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettferdiggjort for alltid(...)*”.¹²⁴ Denne setningen mener jeg oppsummerer og binder store deler av Nietzsches filosofi sammen. Istedenfor å oppfatte vitenskap og kunst som adskilte livsområder, slik det ble vanlig fra 1700-tallet og fremover, ville Nietzsche etablere kunsten som primær i forhold til vitenskapene.¹²⁵ Faktisk

¹²² Brian Leiter ”The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche”, i boken *Nietzsche*, (Oxford: University press, 2001).

¹²³ Ibid., s. 294.

¹²⁴ Nietzsche, *Tragediens fødsel*, s. 55.

¹²⁵ Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, s. 282.

ønsket han å etablere kunsten som vitenskapens forutsetning. Historisk sett har ikke denne adskiltheten mellom moral, sannhet og kunst vært av en slik grunnleggende art som den ble i moderne tid. Den jakten etter sannheten/er vi finner i moderne tid hvor vitenskapen avdekker ”sannheter” som skal konvergere til å avdekke den ”ene” virkeligheten¹²⁶, er for Nietzsche en like så kreativ virksomhet som kunstnerens avbildninger av virkeligheten i sin kunst.

Vitenskapsmannen er i like høy grad en praktiserende kunstner tenkte Nietzsche seg.

Problemet med denne siste illusjonen om vitenskapene, er at samfunnet ikke er like bevisste på at vitenskapsmannen i like stor grad skaper illusjoner slik som kunstneren gjør. Kunstneren bedriver altså ærlige illusjoner. Ved å studere kunst kan vi lære hvordan vi kan anse noe som verdifullt som egentlig ikke er verdifullt i seg selv. Dette viser som nevnt før til en løsning på den praktiske nihilismen. Den praktiske nihilismen viser til konsekvensen av teoretisk nihilisme i praksis. Konsekvensene innebærer at mennesket lever uten mål, altså ikke er målrettede. Fordi om Nietzsche holder fast ved den teoretiske nihilismen, fremmer han ikke og er direkte bekymret over økningen av den praktiske nihilismen. For å motarbeide denne praktiske nihilismen er det nettopp en tett forbindelse hos Nietzsches mellom kunst, unngåelsen av praktisk nihilisme og skapelsen av nye verdier.¹²⁷ Dette er hva som ligger i Nietzsches kjente utsagn i TF: ”*Bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettferdiggjort for alltid(...)*.”¹²⁸ I denne forstand finner vi en plausibel vei ut av de konsekvensene nihilismen medfører innenfor vår tids metafysikk med bruk av kunsten. Under den forutsetningen at vi er villige til å gi slipp på tanken om evige begrunnede sannheter. Det som er interessant å utforske i dette henseende er hvilken plass det moderne sannhetsbegrepet og ”truth-directed” eller epistemiske begrunnelser har i vår tids metafysikk. Mye tyder på at når Nietzsche avviser tanken om evige begrunnede sannheter bryter han allikevel ut av den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for vår tids metafysikk.

En annen måte å forstå den underliggende meningen i Nietzsches utsagn om at tilværelsen bare kan rettferdiggjøres som et estetisk fenomen, kan også være følgende. Begynner vi i det partikulære er det vi mennesker som er kunstnerne for våre liv, vi legger tingene rundt oss verdi selv om de egentlig ikke har noe verdi i seg selv. For å overleve denne tomheten som nihilismen gir oss, er vi nødt til å overbevise oss om nytten av visse illusjoner. Vi må skape et kunstverk ut av vårt liv, som vi faktisk trenger å tro på for å holde ut dette åket. For Nietzsche er dette den viktigste sannheten, og den eneste sannheten det er gunstig

¹²⁶ Med andre ord korrespondanseteorien om sannhet.

¹²⁷ Schacht, ”Making life worth living: Nietzsche on art in the birth of tragedy”, i boken *Nietzsche*, s. 164.

¹²⁸ Nietzsche, *Tragediens fødsel*, s. 55.

for mennesket å innse. Nietzsche ønsker å gi oss denne makten som frie ånder, makten til å lage vår verden til et kunstverk som samstemmer med vår sammensetning av biologiske styrker og svakheter. Dette skjer på samme måte som når kunstneren konstruerer sin kunst. Selve verden, slik den fremtrer for individet, er i følge Nietzsche et uttrykk for driftenes kamp om herredømme. Våre drifter fordreier sanseinntrykkende for å skape en verden som fremmer driftenes utvikling og vekst. Derfor er vår verden fanget inn i vårt perspektiv, våre drifter, og vår maktvilje. ”*We are from the very heart and from the very first- accustomed to lying.*”¹²⁹ Dypest sett blir det derfor ikke en motsetning mellom sannhet og usannhet. Vi er uansett fanget inn i et perspektiv, om dette perspektivet er løgn eller ei, er ikke det viktige, det viktige er at dette perspektivet fremmer individet som et driftsvesen, og derfor er sant for dette individet. Altså som Nietzsche skriver: ”*Tenkning er bare forholdet til disse driftene til hverandre.*”¹³⁰ Relativisme er altså ikke for Nietzsche et problem, den er livsfremmede, det er heller et større problem å tvinge sine drifter i samfunnets vold ved å akseptere metafysiske dogmer ukritisk. Fordi om samfunnet genererer sannheter til oss, er vi ikke forpliktet til å se på dette som annet enn en måte å konstruere et kunstverk. Dette kunstverket er nødvendigvis ikke det beste, i henhold til Nietzsches eller Heideggers eget syn, er det kunstverket som blir formidlet til oss i moderne tid på ingen måte det beste. Men det kan være at noen perspektiver innenfor et helhetlig samfunnsmessig perspektiv er korrekte eller verdt å kritisk reflektere over for det enkelte individ. Det er nettopp derfor at det er så viktig at den enkelte evner å sette seg i en kritisk distanse til virkelighetsoppfatninger, på samme måte som man studerer et kunstverk. Den estetiske livsbetraktningen kan igjen relateres til den genealogiske metoden hvor nettopp denne distansen til virkeligheten fremheves. I denne betraktningen kan man rettferdiggjøre verden og tilværelsen som et estetisk fenomen.

For å følge denne tankerekken et steg videre inngår vi alltid i et fellesskap med felles normer og regler. Idealistisk sett ville det være fornuftig å betrakte samfunnet som en enhet, denne enheten er også en ”samarbeidende” kunstner i skapelsen av sin verden, og sitt fellesskap. Vi må nødvendigvis forholde oss til et samfunn, og det språket vi har til rådighet. I et samfunn må det være et element av et aktivt samarbeid. Dette kan vi benevne som et godt demokrati. Det må være et rom for alle perspektivene, men også regler for når disse perspektivene truer den aktive skapelsen av en *polis*. Nietzsche vil ikke ha et passivt samarbeid, fordi han gir oss innsikten om at ”Gud er død”. Vi må ta tilbake makten fra religionen og moralen for å skape kunstverket selv. Individet må altså være hovedpersonen i

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, s. 115.

¹³⁰ Ibid., s. 66.

sitt eget liv. Men slik jeg ser det er ikke dette nok, individet avhenger også av å trene opp en viss fleksibilitet når det kommer til å forholde seg til en samfunnsstruktur med flere andre individer. Vitenskapen, religionen og moralen kan ikke passivt aksepteres mener Nietzsche. Men gagnar det oss å sette individet som selvlovgivende, hvorledes vil dette påvirke demokratiet vårt? Man aner konturene av parolene som ble fremholdt i den franske revolusjonens kamp om frihet til individene. Som vi alle vet endte denne revolusjonen i et blodbad. Dette grunnet at samarbeidet i samfunnet som helhet brøt sammen. Det er en skremmende tanke å forestille seg hvordan et Nietzscheansk samfunn kan bli. Det ligger en implikasjon her til det totale anarki uten regler og normer for å ta vare på hverandres ”guddommelighet”. Således også en form for motstand mot å trene opp den fleksibiliteten som er gunstig for den enkelte å ha for å fungere i et fellesskap. Jeg vil altså med dette uttrykke en viss bekymring for selve samarbeidet og fellesskapsfølelsen i Nietzsches menneskesyn. Som en del av et større fellesskap setter jeg pris på felles lover og regler, jeg tenker med gru på hvilket samfunn vi kan få hvis individene ble selvlovgivende slik Nietzsche forestiller seg at de *frie ånder* skal praktisere sin livskunst. Hvis det ikke finnes ”det rette kunstverk” bare ulike perspektiver som alle må respekteres, kan jeg ha problemer med å forestille meg samfunnet som et samarbeid og et felles kunstverk. Men dog, ser man nærmere på naturen som vi er en del av, virker det som harmoni er enda en illusjon skapt av mennesket. Jeg ønsker å stille spørsmålet: Ville menneskeheten tjene på å la tanken om et harmonisk fellesskap svinne hen i forgjengeligheten? Eller kan det være slik at innerst i vårt naturvesen ligger det implikasjoner til at vi ville finne en felles drift som binder alle levende vesener sammen? Denne driften viser til grunnbehovet for nestekjærlighet, og hjelper oss til å ta moralske valg som gagnar fellesskapet. Således vinner denne driften over maktviljen. Jeg velger i mitt perspektiv å stille meg kritisk til *vilje til makt* prinsippet. Hvilket rom har vel livet til den enkelte i et samfunn hvor samarbeidet har kollapset og ingenting fungerer? Både perspektivisme og øvrig anti-realisme havner i et moralsk problem. Jeg ønsker å ta med meg videre i denne oppgaven ett meget viktig spørsmål: Hvordan kan et samfunn bygget på et perspektivisk fundament forene moralens objektivitet praktisk og ta vare på det fellesmenneskelige?

Hvis vi stiller spørsmålet om hvorfor vi fikk en filosofisk disiplin kalt ”estetikk”, er svaret etter min mening at filosofien måtte bli estetikk fordi det bare er det skjønne kunstverk som kan gi oss en fullstendig, og det vil si en ikke-reduksjonistisk, tydning av verden. Forståelsen av det skjønne kunstverk gir oss nemlig en anelse om og et innblikk i at verden er rikere enn det den opplyste fornuft (les: den vitenskapelige rasjonalitet) vil ha det til.¹³¹

5.0 Hvordan komme forbi pendlingen mellom objektivisme og relativisme?

5.1 Nietzsche i dialog med Heideggers direkte realisme

Det har hittil i denne oppgaven blitt antydnet flere måter å komme forbi pendlingen mellom det allmenne og partikulære, eller snarere objektivisme og relativisme. Relevant for både Nietzsche, og som vi snart skal se, Heidegger er en omvurdering av verdier, hvor ”sannhet” og ”subjektet” er to viktige områder for revurdering. Både ”sannhet” og ”subjektet” er to metafysiske størrelser som holder den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven i bevegelse. Heidegger viderefører mye av Nietzsches tanker rundt disse størrelsene, men han viser til en omdefinering av sannhet som noe annet enn korrespondanse, samtidig som det kan argumenteres for at han bryter ut av den moderne subjektfilosofien når han omdefinerer subjektet til Dasein. Således bidrar en dialog mellom Nietzsche og Heidegger til å kaste et oppklarende lys over både hvilke problemer som skaper den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven og hvordan vi kan endre praksis slik at vi kan løse opp i denne problemstillingen. Skal vi høre på Nietzsche, så handler denne omvurderingen om å avvise menneskets kontroll over objektive sannheter, dette leder oss inn i perspektivisme. Men ikke i relativisme, dette grunnet at sannhetsrelativisme er parasittisk på tanken om at det eksisterer objektive målestokker mennesket kan ha kontroll over. Således kan det argumenteres for at sannhetsrelativisme ikke er noe annet enn et konstruert problem. Vi står igjen med et subjekt hos Nietzsche som finner sin frihet i å kunne velge sitt perspektiv blant mange mulige perspektiver å innta, målet blir således å velge det mest egnede for sin driftskomposisjon. Når subjektet innser at objektive målestokker kun er en illusjon, befris det til å finne sin egen ”sannhet”, og det er også satt fri fra fordommene mot at andre inntar andre perspektiver. På denne måten stopper pendelen i det partikulære, dette fordi det andre ytterpunktet regelrett ikke er oppnåelig. De frie ånder eller overmenneskene har ikke bare kapasiteten til å velge perspektiv, men også til å skape nye perspektiver. De har i sin overskridelse en mulighet til å komme i kontakt med den perfekte balansen mellom det dionysiske og det apollinske. Her ligger det også en mulighet hos Nietzsche til å komme forbi selve den moderne

¹³¹ Mathisen, *Virkelighetens skjønnhet & skjønnhetens virkelighet*, s. 13.

subjektfilosofien, noe Heidegger kritiserer Nietzsche for å være fanget i. Men Nietzsche havner i en rekke paradokser og dilemmaer, og det er interessant om Heidegger kan ta oss videre den veien Nietzsche peker. Ett av de viktigste spørsmålene jeg tar med meg videre inn i lesningen av Heidegger er om Nietzsches estetiske løsning på nihilisme problemet er tilstrekkelig for å endre praksis, eller om han forblir en filosof som bare inntar en ”protest-posisjon”?

Heidegger på sin side viser til like radikale endringer for ”sannhet” og for ”subjektet” som Nietzsche. Subjektet oppløses til Dasein, til der-væren. I der-væren er også absolutte sannheter og objektive målestokker en konstruksjon. Sannhet er ikke innenfor menneskelig kontroll, den kan ikke temmes til erkjennelse via metoder, men den er så absolutt der i Daseins der-væren. Med dette avviser han ikke sannhet, han omdefinerer hva sannhet er i seg selv. Han viser videre veien mot en ny metafysikk uten en objektiv sannhet som er under menneskelig kontroll, dette leder til en dekonstruksjon av subjekt-objekt dikotomien. Arne Johan Vetlesen skriver i essayet *Heideggers oppgjør med Nietzsche*¹³² at Heidegger vil vinne tilbake det opprinnelige spørsmålet etter væren, spørsmålet som har gått tapt opp gjennom metafysikken; Nietzsche på sin side vil overvinne den nihilismen han er vitne til som historisk bevegelse, dog uten at han frir seg fra metafysikkens spørsmålshorisont. Bare som *fullenderen* av den vesterlandske metafysikken er Nietzsche interessant for Heidegger; for gjennom hans tenkning blir en ende nådd, som i sin tur muliggjør oppgaven med en ny start.¹³³ Heideggers tolkning av Nietzsche kan problematiseres. Eriksen understreker at Heideggers bilde av Nietzsches metafysikk er vilkårlig på mange punkter. Nietzsche er slett ingen reduksjonist som finner en enkelt grunndrift i mennesket, historien og i naturen mener Eriksen. Nietzsches maktbegrep er langt mer svevende og metaforisk, langt mer prøvende og foreløpig enn Heidegger forutsetter. I stedet for å knytte læren om maktiljen utelukkende til læren om alle tings evige tilbakekomst – slik Heidegger gjør –, kan den knyttes til den radikale perspektivismen og estetismen. Ut fra en alternativ oppfatning av begrepet om maktiljen virker Heideggers erklæring om at Nietzsche er en metafysiker (eller fullenderen av den vesterlandske metafysikken), temmelig kunstig hevder Eriksen.¹³⁴ Nietzsche vet godt at en reduksjonisme som oppfatter alt som skjer og er som uttrykk for en enkel grunndrift, ville være i slekt med metafysikken. Eriksen mener at Nietzsche gjør en rekke anstrengelser for å komme ut over de rene protest-posisjonene, noe jeg er enig i. Mens Heidegger låser Nietzsche

¹³² Arne Johan Vetlesen, ”Heideggers oppgjør med Nietzsche”, i boken *Agora, journal for metafysisk spekulasjon*, (Oslo: Institutt for lingvistik og filosofi, Blindern, 3/92)

¹³³ Ibid., s. 43.

¹³⁴ Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, s. 86-87.

fast i de motiver som Nietzsche selv ville overvinne, og overser hans forsøk på å komme videre. Heidegger fortegner Nietzsche tydeligst ved å fremstille ham som en subjekttenker på linje med Descartes. Maktviljen hos Nietzsche fastsetter både verden og sannheten om verden, mener Heidegger. På denne måten humaniserer og antropologiserer Nietzsche all mulig kunnskap. Heidegger fastholder, fremhever og fryser ned et enkelt refleksjonstrinn hos Nietzsche. Det dreier seg om et stadium som Nietzsche selv overskrider på mange forskjellige vis, både gjennom sin språkfilosofi og sin kunstlære. Nietzsches kritikk av subjekttenkningen fra Descartes, Leibniz og Kant- Nietzsches spåkanalytiske kritikk av jegbegrepet – virker langt mer effektivt og tidsvarende enn Heideggers mytologi om ”værenshistorien” mener Eriksen.¹³⁵ Jeg er enig med Eriksen i dette, i min lesning av Nietzsche oppfatter jeg at han bryter med vår tids metafysikk på en rekke punkter. I mine undersøkelsesspørsmål var jeg interessert i å finne ut om Nietzsche klarer å finne en plausibel vei ut av nihilismen som et grunntrekk ved vår tids metafysikk. Svaret på dette blir altså todelt, ja han finner en plausibel vei ut av nihilismen for den enkelte. Men denne veien innebærer å bryte med vår tids metafysikk, slik vi også finner hos Heidegger.

For å komme tilbake til Heideggers nye metafysiske vending så kan det sies at han setter ned ankeret tidlig i sitt hovedverk *Sein und Zeit*. Dette verket begynner med å begrunne viktigheten av å gjenopplive selve spørsmålet om væren. Nihilisme for Heidegger er at dette spørsmålet har blitt glemt, slik at dette leder til en værensglemsel. Eriksen skriver:

I Heideggers begrep om ”nihilismen” spiller subjektet og humanismen en avgjørende rolle. Nihilismen er nettopp betraktningen av natur og historie ut fra subjektet – som om jeget skulle være en adskilt eller selvstendig del. Overvinnelsen av nihilismen kan bare skje ved at subjektet legger av seg sitt hovmod og føyer seg inn i naturens rytmer og historiens tilskikkelser, og på den måten gjenoppdager ”værens mening”. Den maktvilje som ligger skjult i begrepet om kunnskap og sannhet gjennom metafysikkens historie, forutsetter subjektets isolering som en fullbyrdet kjennsgjerning. Derfor kan mer metafysikk for Heidegger aldri bety noe annet enn mer isolasjon, sterkere antropologisering, nye maktstrategier.¹³⁶

Prisgivelsen av den metafysiske utlegningen til Heidegger gir en ny utsikt til å reise spørsmålet om væren og derigjennom om menneskets vesen. Først da kan den overvinnelsen av nihilismen Nietzsche er ute etter gjennomføres tenker han seg.¹³⁷ Spørsmålet om væren i seg selv har blitt neglisjert og glemt mener Heidegger, og denne værensglemselen har sitt utspring i den greske filosofiens Platon og Aristoteles. Siden den gang har denne glemselen blitt ført videre som et dogme.¹³⁸ Heidegger og Nietzsche er enige om å idealisere den aller første delen av metafysikkens historie i Vesten. Hos de gamle grekerne Heraklit og

¹³⁵ Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, s. 87.

¹³⁶ Ibid., s. 87-88.

¹³⁷ Vetlesen, ”Heideggers oppgjør med Nietzsche”, i boken *Agora, journal for metafysisk spekulasjon*, 45.

¹³⁸ Martin Heidegger, *Being and time*, s. 21.

Parmenides fantes noe som senere gikk tapt. Hos begge disse filosofene er filosofien eller metafysikken selv et produkt av det greske syndefallet.¹³⁹ Tross i denne enigheten blir Nietzsche også kritisert av Heidegger for å ha glemt spørsmålet om væren, i denne forglemmelsen står filosofien fast i sekundære teoretiske spekulasjoner. Den blir livsfjern og uten kraft til nødvendige endringer i individets praksis. For å knytte dette opp mot denne oppgavens problemstilling kan man ved å bruke Heidegger si at pendlingen mellom objektivisme og relativisme er sekundære teoretiske spekulasjoner. Ved de nødvendige endringene i individets praksis som Heidegger ønsker å vekke i oss vil slike teoretiske konstruksjoner ikke eksistere. Vetlesen viser til at Heidegger hevder at Nietzsche fullt ut står på den metafysikkens grunn som befestes av Descartes. Vetlesen skriver videre:

Viljen til makt vil makt, makt over det værende; bare ved forføyelsen over noe bestandig, noe stadig tilstede- og nærværende kan viljen ville. Imidlertid blir spørsmålet om hvorvidt og isåfall hvordan mennesket forholder seg til det værendes væren, og ikke kun til det værende, ikke reist av Nietzsche. Nietzsches filosofi er metafysikk for såvidt som den ikke gjennom-tenker, ikke kan gjennom-tenke, denne forskjellen mellom væren og det værende som Heidegger kaller for den ontologiske differens.¹⁴⁰

I denne forstand kan ikke Nietzsches filosofi hverken gjennomtenke eller endre individets praksis på en slik måte at pendlingen mellom objektivisme og relativisme løses opp. Dette er fordi at hverken ”subjektet”, ”sannhet” eller ”subjekt-objekt dikotomien” gjennomtenkes og oppløses i der-væren hos Nietzsche. Han benytter disse begrepene som noe som eksisterer blant det værende samtidig som kan prøver å overkomme disse. Heidegger kritiserer humanismen som sådan fordi for ”humanismen” menes med mennesket alltid subjekt, i betydningen ”jeget” som hevder seg som sådant idet det overalt betrakter og bearbeider det værende. Altså gjenstandsgjør det teoretisk så vel som praktisk. Herav gir seg at menneskets vesen syntes å ligge i subjekt-objekt relasjonen, ja sogar fullt ut uttømmes i denne.¹⁴¹ Skal vi finne en løsning på pendlingen mellom objektivisme og relativisme trenger vi i henhold til Heidegger en mer omfattende løsning enn å bare produsere flere erkjennelsesteoretiske teorier. Det kreves en endring i individets praksis og en ny virkelighetsoppfatning som gjennomskuer hvorledes vi har tatt feil i synet på subjektet, sannhet som korrespondanse og subjekt-objekt dikotomien. Det jeg finner meget interessant i dette filosofiske trekket er at Heidegger stopper ikke pendlingen i det partikulære, han avviser at pendlingen eksisterer som noe annet enn en sekundær teoretisk konstruksjon. Dette har sitt utgangspunkt i en værensglemsel.

¹³⁹ Eriksen, *Nietzsche og det moderne*, s. 83.

¹⁴⁰ Vetlesen, ”Heideggers oppgjør med Nietzsche”, i boken *Agora, journal for metafysisk spekulasjon*, s. 40.

¹⁴¹ Ibid, s. 49.

Heidegger begynner sin ”vekkelse” for å løse værensglemselen med å innføre en apriori analyse av det eksisterende, det han kaller den eksistensielle analysen av Dasein. Som nevnt over betyr selve begrepet Dasein der-væren, Dasein er essensielt i verden. Han sprenger med denne termen det vi benevner som subjektet eller det moderne synet på ”jeget”. Således er det viktig å bruke Heideggers egne termer for å forstå den ”sprengningen” han intuitivt ønsker at leseren skal få grep på. Nietzsche på den andre siden prøver å kritisere den moderne metafysikken, men kan sies og selv være fanget i den med å bruke dens begreper og metaforer. Vetlesen skriver videre:

Overfor det verdisettende subjektet, som qua vilje til makt trakter etter herredømme og selvoppretholdelse, står det værende som sådan i dets helhet, les: den dennesidige verden som vilje-til-makt subjektet har gjort til gjenstand for dets streben etter å opphøye seg til herre over alt fore-stillbart værende. Men det er ikke alt. Den pris som subjektet må betale for den ubetingede og ubegrensede gjenstandsgjørelse består i at det selv blir til et blott objekt. (...) Slik brer det værende, som det eneste makten til vilje tillater, seg ut i en forskjellsløshet der enhver rangordning innen det værendes domene er utelukket. Ettersom ”virkeligheten” består i likeformetheten til den altomfattende gjenstandsgjørelsen, må også mennesket inngå i ensformigheten, om det skal være en del av og på høyde med ”det virkelige”.¹⁴²

Heidegger betrakter altså Nietzsches lære om maktviljen som det punkt der den nyere tids subjektivering toppe seg. For Heidegger er ikke nihilismen et nødvendig onde det må skapes en kur mot, den er kun et resultat av en feil språksetting av virkeligheten. Som Skårderud så elegant påpeker i boken *Uro: Språket beskriver virkeligheten, men den skaper også virkeligheten ved å sette navn på den*.¹⁴³ Med dette tar Heidegger brodden av de konsekvensene nihilismen fører med seg. Nihilismen ligger som et bakteppe for pendlingen mellom relativisme og objektivisme fordi relativismen skaper en engstelse om at vi ikke har et sikkert rammeverk å forholde oss til slik at vi kan kontrollere virkeligheten. Denne engstelsen som Bernstein benevner som den ”Kartesianske engstelsen” gjør at relativisme blir uakseptabelt og kulturen søker mot sikre metoder for å finne objektive størrelser. Når disse objektive størrelsene og metodene blir problematisert vil igjen relativismen spøke i bakgrunnen med denne engstelsen som en konsekvens. Heidegger problematiserer denne engstelsen fordi han mener at engstelsen består i et kontrollbehov skapt av mennesket for mennesket. Dette behovet for kontroll er integrert i kulturen vår og i språket vårt og blokkerer for den innsikten vi trenger for å løse opp i denne oppgavens problemstilling.

Heidegger gir oss derfor til både glede og forvirring et nytt språk. For å begynne med begrepet ”der-væren”, viser dette til en konkretisering av subjektet som noe mer enn et isolert selv. Det finnes en verden uavhengig av Dasein og utenfor dens kontroll. Dasein er væren-i-verden og befinner seg i et konkret noe som alltid er knyttet til noe annet. Verden vil således

¹⁴² Ibid, s. 40-41.

¹⁴³ Skårderud, *Uro*, s. 33.

være en totalitet av innvolvertethet eller betydning. Det er viktig for Heidegger å formidle at Dasein er summen av en rekke eksistensialer, og egentlig eksistens er en realisering av en spesiell form for innsikt i eksistensialene. For å utdype hva han mener med Daseins i-verden-væren skriver Heidegger:

[...] It is peculiar to this entity that with and through its Being, this Being is disclosed to it. *Understanding of Being is itself a definite characteristic of Dasein's Being.* Dasein is ontically distinctive in that it is ontological. Here "Being-ontological" is not yet tantamount to "developing an ontology". So if we should reserve the term "ontology" for that theoretical inquiry which is explicitly devoted to the meaning of entities, then what we have in mind in speaking of Dasein's "Being-ontological" is to be designated as something "pre-ontological".¹⁴⁴

Dette sitatet over svært oppklarende fordi det viser til at bestemmelsen av hvordan Dasein er på et ontologisk nivå, ligger allerede og alltid forut for de ulike valgene til Dasein. Således bestemmer eksistensialene også hva Dasein er i ontisk og pre-ontologisk forstand. Vi har altså flere eksistensialer hos Heidegger, til sammenligning med Nietzsches ene, altså *vilje til makt* prinsippet. Nietzsche opererer heller ikke med tre nivåer, ontisk, pre-ontologisk og ontologisk. For han handler det hele om at mennesket ontologisk er bestemt av sine biologiske drifter, som i siste instans søker makt. Denne rammedeterminismen til Nietzsche er i Heideggeriansk forstand fanget i det ontiske fordi han glemmer en viktig ting, individets i-verden-væren.

Når det kommer til erkjennelsesteori vil det i denne væren ikke lenger handle om at objektet med alle sine attributter og egenskaper skal bli korrekt persipert av subjektet eller ei. Selve interaksjonen, samspillet mellom brukstingen og Dasein sikrer denne korrekte oppfatningen i seg selv. Denne korrekte oppfatningen tilhører ikke lenger det sannhetsbegrepet som korrespondanseteorien postulerer. Hva tingen er i seg selv, eller om begrepet på tingen samsvarer med virkeligheten er ikke bestemmende for sannhetsinnholdet. Hva tingen kan gjøre for Dasein, og Daseins naturlige bruk av tingen sikrer at tingen faktisk må være der. Samtidig som dette også angir hva tingen er *de re*. Tingen er aktiv i Daseins verden, den ville ikke vært aktiv eller i bruk hvis den ikke eksisterer uavhengig av det erkjennende sinn. Hvilke ord eller begreper vi benevner tingen med gjør ingen forskjell for den funksjonen tingen har for oss i vårt daglige liv. Vi studerer ikke disse brukstingene med mindre det foreligger grunner for å gjøre det, at tingen blir ødelagt eller lignende. Vi interagerer med den, danser gjennom livet med den, samarbeider med den for å oppnå våre målsettinger i vår væren-i-verden. Denne dansen gir oss en sikker objektivisme å forholde oss til hevder Heidegger. Han gir oss med dette en bro mellom subjektet og objektet som viser til en form for radikal direkte realisme. Skal vi se denne formen for direkte realisme i forhold til det tradisjonelle sannhetsbegrepet så er Heideggers direkte realisme snudd på hodet. Men

¹⁴⁴ Heidegger, *Being and time*, s. 32.

befriende nok beveger den oss forbi den Kartesianske engstelsen. Heidegger kan se ut til å tangere dette gapet mellom subjektet og objektet som subjekt-objekt dikotomien har nedarvet i tradisjoner. Det er altså funksjonen til objektet som er i direkte relasjon med individet, fremfor dens primære, sekundære og tertiære egenskaper. Når disse primære, sekundære eller tertiære egenskapene ikke lenger må korrespondere med virkeligheten for å være sannhet, er relativisme/subjektivism ikke lenger en trussel. Funksjonen sikrer således et eksistensskriterie. Denne omdefineringen av både ”sannhet” og ”subjektet” viser til at et relativistisk standpunkt ikke behøver å få nihilistiske konsekvenser. Daseins relasjon med virkeligheten forsvinner ikke ved at vi ikke har sikre metoder for subjektet til å fastslå virkeligheten. Behovet for disse sikre metodene i seg selv er et resultat av en feil språksetting av Daseins relasjon med verden, som da igjen har konstruert nihilisme som et problem. I der-væren eller den primære relasjonen Dasein har til verden vil ikke dette gapet mellom subjektet og objektet som må overskrides eksistere.

Et annet viktig ontologisk eksistensiale i Dasein-analysen for å beskrive i-verden-væren i seg selv, er at Dasein hele tiden er opptatt av seg selv eller tar stilling til seg selv. Heidegger definerer dette som ”*sorge*”. Dasein er altså karakterisert av omsorg (*sorge*), og *sorge* er ontologisk bestemt ved temporalitet. Med dette menes at Dasein, karakterisert av *sorge*, er å være plassert i tiden. Dette betyr at Dasein også er å være plassert i historien, Dasein er essensielt et historisk vesen. Det er altså en gjensidig avhengighet mellom Dasein og dens situerthet, noe som vi kan betegne som hermeneutikk. Denne tankegangen peker fremover mot Heideggers elev Gadamer og hans hermeneutiske metode. Nietzsches tanker om de frie ånders eller overmenneskenes transcendens ville være umulig i henhold til Heidegger, fordi det er ingen måte å heve seg over den tolkningen man i sin situerthet navigerer med. For Heidegger er mennesket kastet inn i sin situerthet. I denne kastetheten har ikke individet valgt sin situerthet, han er kastet inn i ulike muligheter og prosjekter grunnlagt i historien, og tiden individet befinner seg i. Det vil ikke være en absolutt sannhet å forholde seg til, den er relativ både til Dasein og til tiden (historien). Denne nye ontologiske forståelsen av sannhet må derfor nødvendigvis oppløse sannhet fra å være noe absolutt, objektivt og evig, og endrer sannhet mot å være mere praktiske pragmatiske sannheter tilhørende Dasein selv. Dette er i tråd med Nietzsches perspektivism, således rammes Heidegger av samme kritikk. Men dog, hans analyser ble tatt mer alvorlig i sin tid. Dette ristet regelrett i grunnvollene til filosofien i det 20. århundre, og ligger således i hjertet av den splittelsen som finner sted mellom den analytiske og den kontinentale tradisjonen. I den kjente debatten mellom Cassirer og Heidegger i Davos er Cassirer dypt uenig i denne måten å se på sannhet. Han stiller

spørsmålet: ”Does Heidegger want to renounce this entire objectivity, this form of absoluteness that Kant has represented in the ethical [sphere], the theoretical [sphere], and in the Critique of judgement?”¹⁴⁵ Det mest skremmende med å svare ja på dette spørsmålet er i den etiske sfæren. Det kan være tålelig å miste kontrollen på sannheten i mange sfærer, slik vitenskapen i nyere dager har innsett er unngåelig. Men dog, å miste kontrollen over samfunnsstrukturen og den respekten vi har for medmennesker kan få og har fått alvorlige konsekvenser. Dette er ikke noe vi nødvendigvis burde omfavne og se på som uproblematisk. Heidegger bringer oss altså ikke videre når det kommer til det moralske dilemmaet som også reises i lesningen av Nietzsche. Hvordan kan et Nietzscheansk eller Heideggeriansk samfunn forene moralens objektivitet praktisk og ta vare på det fellesmenneskelige? Det moderne selvet har aldri vært så full av paradokser, og diagnoser som i nyere tid. Relativismens inntog i kulturen gir salt i maten til psykiatrien. Dette er også en symptom Heidegger forutså og absolutt ikke ønsket. Derfor er denne vekkelsen av væren i seg selv så viktig for Heidegger, denne intuitive praktiske visdommen i mennesket vil atter igjen forene paradoksene. Mer kunstnerisk sagt kan det nettopp være slik at hjertets sannheter gjør ekteskap av motsetninger.

For å utdype begrepet ”*sorge*” noe mer viser dette til en ivaretagelse av seg selv og sine interesser, at man nødvendigvis bryr seg om sine mål og sitt liv ved at man alltid befinner seg i det. Dette er ikke nødvendigvis ulikt *vilje til makt* prinsippet hos Nietzsche, men jeg opplever at denne eksistensial karakteriserer noe større og dypere. Dasein forholder seg til fortiden, nåtiden og fremtiden via denne strukturen. Det er ikke mulig å legge vekk eller heve seg over denne strukturen, Dasein skaper alltid innenfra eller i samarbeid med sin situerthet, ikke i distanse til den slik Nietzsche streber etter. Vi ser her at Heidegger setter seg fore å argumentere mot den subjektfilosofien vi finner dypt rotfestet i den moderne filosofien. Dette får også de følgene at objektivisme slik jeg har definert det i denne oppgaven ikke kan være under menneskets kontroll fordi vi er fanget i vår situerthet. Et tankekors i dette henseende er at Heidegger på den ene siden argumenterer for å bryte med den gamle metafysikken, mens på den andre siden argumenterer han for at det er umulig å heve seg ut av sin situerthet. Således kan det se ut som om han gir seg selv et slags overperspektiv, noe som ikke er koherent med Daseins eksistensialstruktur. Et svar på dette kan være at individet kan omfavne sin situerthet, historisk, kulturelt og geografisk. Deretter kan individet velge best mulig gjennom å forstå denne situertheten, samtidig med at Dasein forstår at han har mange mulige

¹⁴⁵ Michael Friedman, *A parting of the ways, Carnap, Cassirer, and Heidegger*, (Chicago and Illinois: Open Court Publishing Company, 2000), s. 139.

liv å leve. Her ligger det et rom for å skape seg selv. Det er ikke nødvendig å være bundet av tradisjonen selv om den er historisk gitt.

Forøvrig i eksistensialanalysen viser Heidegger til at Dasein alltid er i en stemning, og i en stemthet (*befintligkeit*) til verden. Dette er i likhet med *sorge* ikke et valg. Sannhet og øvrig mening for Dasein er ikke noe hun støter på ved en tilfeldighet i den ytre verden, den står alltid i en relasjon til Dasein. Både ved den meningen Dasein projiserer inn i tingene, og ved den stemtheten Dasein møter tingene med. ”Sannhet” er for Nietzsche ensbetydende med ”å holde for sant”. Det sanne i dette holde-for-sant *befestiger* det vordende som jo for ham heri hans ”omvendte platonisme”- utgjør den sanne, les: den eneste verden.¹⁴⁶ Det kan altså sies at de begge er enige i at mennesket legger en mening inn i tingene rundt seg, de er i en relasjon med tingene rundt seg som skapes. Men for Heidegger er dette uavhengig av hva han karakteriserer som ”sannhet”. Nietzsche radikaliserer det vi finner hos Descartes, tanken om subjektiviteten som grunnlag og målestokk for alt værende. Men hvor kommer egentlig tanken om det værendes forrang fremfor væren fra? Problemstillingen jeg undersøker i denne oppgaven avhenger av tanken om subjektiviteten som grunnlag og målestokk for alt værende. For at det skal være en pendling som foregår mellom det allmenne og det partikulære må det først og fremst være noe som holdes for ”sant”. Dette gjeldende saksforholdets argumentasjon streber etter å holdes som sant for ”noe”, enten for allmennheten eller for den partikulære. Det som ifølge Heidegger burde vært problematisert her er grunnlaget for å stille dette opp som et filosofisk problem i første omgang. Dette fordi ”det sanne” avhenger i seg selv av den feilslutningen at subjektiviteten (les: mennesket) er grunnlaget og målestokken for alt værende. Det er viktig i forståelsen av Daseins eksistensialstruktur å spesifisere at *sorge* og *befintligkeit* er to strukturer vi finner i det før-teoretiske, eller det Mathisen betegner som fortroligheten til denne verdens ting og begivenheter. I dette før-teoretiske eksisterer ikke hverken ”subjektfilosofien”, ”subjekt-objekt dikotomien”, ”sannhet” (forstått som korrespondanse) eller pendlingen mellom relativisme og objektivisme. Dette er ontiske strukturer hevder Heidegger og eksisterer ikke i ontologisk forstand.

Det oppstår flere interessante paradokser i SuZ. Ett slikt paradoks er hvordan kan Dasein leve i egentlig forstand, bevisst på denne eksistensialstrukturen, uten å studere den? Dasein som er sin eksistensialstruktur er nødvendigvis nødt til å gå i en kritisk distanse til seg selv, eller gjøre en form for genealogisk analyse. Det ser tilsynelatende ut som at Heidegger er fanget i den subjektfilosofien han så ivrig prøver å sprengte ut av i SuZ. Heidegger er heller

¹⁴⁶ Vetlesen, ”Heideggers oppgjør med Nietzsche”, i boken *Agora, journal for metafysisk spekulasjon*, s. 41.

ikke en tilhenger av en metode, og vil ikke gå med på at væren skal reduseres ned til en metode, slik som Hermeneutikken senere ble utviklet av Gadamer. Så spørsmålet er hvorledes skal Dasein utvikle seg fra uegentlig til egentlig? Dessuten kan vi spørre oss om hvordan det kan unngås at egentligheten må igjennom en objektiviserende fase hvor Dasein er i en avledning fra sin der-væren (med andre ord ser seg selv som et subjekt)? Det ser ut som en tolkningsgåte å finne ut hvordan subjektet utvikler seg fra det ontiske til det ontologiske uten å bryte stemtheten Dasein alltid befinner seg i. Et tilsvarende for å løse opp i dette paradokset er at Heidegger understreker at Dasein møter verden primært på en før-predikativ og før-kognitiv måte. Med andre ord det foreligger som nevnt før allerede en implisitt forforståelse i møte med verden. Men denne forforståelsen er ikke eksplisitt for oss. Dasein vil via sine ord og teorier stille opp eller fremstille en verden (sin del av verden), dette er hva Heidegger benevner som det ontiske (*Verden*). Denne fremstilte verden er også nedarvet i historien og i den gjeldende tidens metafysikk. Denne ord-settingen eller kategoriseringen av verden fungerer som en sil, og verden blir det språket benevner. Men en slik redusering av verden tenker Heidegger seg kan unngås. Han motiverer oss til å åpne opp for å gå tilbake til ting slik de faktisk er, eller uavhengig av menneskets design. Dette er meget interessant, men krever at samfunnet tar ansvar for en opplæring. Og hva kan lære oss om å åpne for denne forforståelsen? Jo, det er der kunsten kommer inn i bildet for Heidegger. Nietzsche og Heidegger forenes i synet på kunstens viktighet som en samfunnskonstitusjon, den viktigste som sådan. Som jeg vil komme tilbake til bruker Heidegger begrepet ”*Jorden*” for et ontologisk ”noe” som både informerer men også nekter å la seg konseptualiseres.¹⁴⁷ Det foregår hele tiden en strid mellom ”*Verden*” og ”*Jorden*”. *Verden* symboliserer det tradisjonen trer nedover hodene våres, det som formidles i språket og i vår bevissthet. Når det kommer til *Jorden*, så er vår stemthet eller forforståelse på sett og vis allerede direkte tilknyttet dette udefinerte. I denne striden eller sannhetens hendelse ligger det en mulighet for å bryte ut av det ontiske og få glimt av det ontologiske. Som jeg vil komme tilbake til er denne hendelsen noe som kan gripes gjennom kunsten.

5.2 Heideggers nye ontologi

Disse ontologiske strukturene Heidegger beskriver i sin analyse av Dasein, er således ikke noe vitenskapen eller den moderne filosofien med sitt fokus på sannhet som korrespondanse ønsker å forholde seg til. Men som antydnet over er dette ikke noe som kan velges bort eller

¹⁴⁷ Ian Thomson, *Heidegger's Aesthetics*. First published 4.2.2010 and substantive revision 10.5.2011, Stanford encyclopedia of philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics/>, kap. 3.2.

noe vitenskapen eller den moderne filosofien kan forholde seg objektivt til hevder Heidegger. Sannhet vil altså ikke kunne møtes objektivt eller verdinøytralt av det partikulære individet, den vil være relativ til den enkeltes perspektiv slik vi også finner hos Nietzsche. Objektivisme er altså ikke innenfor menneskets kontroll. Sannhet må med dette nødvendigvis bli ontologisk bestemt på nytt slik at den kan være i overensstemmelse med de eksistensialene som ligger i det før-teoretiske. Når vi ontologisk bestemmer "sannhet" som noe annet bryter vi med vår moderne metafysikk. Med andre ord, vi trenger en ny metafysikk (eller vekke tillive en gammel metafysikk). Som nevnt før opererer Heidegger med en form for direkte realisme, den direkte realismen ligger i denne primære relasjonen Dasein har til tingen. Vi kan si at han opererer med en slags radikal form for direkte realisme. Heidegger beskylder en Kartesiansk forståelse av subjektet som trukket ut, eller stående ovenfor sine objekter for å være en avledning. Denne kritikken rammer da naturligvis også korrespondanseteorien for sannhet, således også metafysisk realisme per se. Det er ikke slik vi primært forholder oss til verden. En slik metafysikk vil bidra til Daseins værensglemsel og uegentlige eksistens advarer Heidegger.

Heidegger er ikke en anti-realist slik som Nietzsche. Men han er heller ingen tilhenger av korrespondanseteorien. Heidegger avviser ikke dette tradisjonelle synet på sannhet helt, men han ønsker å vise at denne sannheten er en avledning, og ikke en primær måte å forholde seg til virkeligheten. Denne avledningen må gjennomskues og benyttes med måte. Heidegger vil således i en viss forstand tilbake til den klassiske metafysikken hvor det ontologiske spørsmålet omhandlet læren om hva som er. Den klassiske metafysikken filosoferte over hvordan det er mulig å erkjenne noe som objektivt, saksforholdet var altså fornuften. Heidegger vil tilbake til å stille dette spørsmålet på nytt. Men saksforholdet er ikke fornuften for Heidegger slik den har vært fra Platon og frem til vår tid. Vi er i en direkte kontakt med verden rundt oss, via Daseins eksistensialstruktur. Når Heidegger har tatt oss tilbake til dette ontologiske spørsmålet om hva som er, vil han som allerede antydnet bryte ut av en Aristotelisk tankegang. Aristoteles benevner fornuften som menneskets essens og det som gir subjektet tilgangen til sannheten. Dette er en avledning mener Heidegger. Essensen for Dasein er eksistensen, det er ikke en iboende essens i Dasein, annet enn å forholde seg til sin der-væren. Heidegger opphever derfor det tradisjonelle skillet mellom essens og eksistens. Det værende er ikke adskilt fra værender. Aristoteles skilte mellom det værende som værende, det høyeste værende og prinsippet væren. Disse tre distinksjonene faller sammen hos Heidegger. Dette gapet mellom den menneskelige erkjennelse og læren om det som er vil således også falle sammen. Heideggers direkte realisme viser altså til en sterk kritikk av den

vitenskapelige måten å forholde seg til verden. Metoder er ikke en primær måte å forholde seg til verden, metoder er konstruert. Denne subjekt-objekt dikotomien som ligger i hjertet av vestens metafysikk blir med dette dypere rofestet, dette leder igjen til at dette gapet mellom subjektet og objektet blir i enda større grad utvidet. Dette gapet leder til det moderne epistemologiske¹⁴⁸ spørsmålet; ”hvordan kan jeg med sikkerhet vite at?”. Dette spørsmålet ligger også i kjernen av denne oppgavens problemstilling. For Heidegger er dette spørsmålet bare en teoretisk konstruksjon, i vår primære måte å forholde oss til verden lager vi oss en brødslike og tar oss en øl uten en tanke om at vi ikke med sikkerhet kan vite at det er brødslike og øllen vi fortærer. Sulten slukkes og øltørsten blir borte det er hva vi ser som bevis godt nok. Det hele er konstruert til å bli en selvfølgelighet, et filosofisk livsfjernt dogme. Vi trenger å vekke til live den praktiske visdommen eller den Aristoteliske *phronesis*.¹⁴⁹ Det finnes altså veier ut av denne problematiske teoretiske konstruksjonen i fortidens skattekammer. I likhet med Nietzsche vil Heidegger tilbake i tid og hente inspirasjon fra antikkens tenkning. Ikke bare for å vekke til live det Dionysiske, eller for å bygge opp en ny tragedie kultur. Heidegger har et høyere siktemål, vi må dekonstruere hele den moderne metafysikkens grunnforutsetning. Med dette en dekonstruksjon av selveste fornuftens teleologiske mål, sannheten. Det skal mere til en Wagner for å gjøre dette. Heidegger vil gjøre dette med å vekke tillive vår intuitive praktiske visdom om verden, som i vårt paradigme er tilslørt. Når dette vekkes i oss vil vi intuitivt innse sannheten. Denne sannheten er ikke nødvendigvis pakket inn i begreper og teorier, den ligger allerede i vår forforståelse og eksistensialstruktur. Sannheten ligger tildekt i vår praksis med verden rundt oss. Han skriver:

Tradition takes what has come down to us and delivers it over to self-evidence; it blocks our access to those primordial `sources` from which the categories and concepts handed down to us have been in part quite genuinely drawn.¹⁵⁰

En stor utfordring i dette henseende er begrepenes forrang i samfunnet. Det som ikke har språk, har ikke essens. Men er ikke solen noe mer en ordet ”solen”? I tidligere tider var solen en Gud. Nå er solen skapt om til vårt begrep om sol. Men kreativiteten i skapelsen av hva noe er, er i siste instans det eneste som har endret seg. I det vitenskapelige samfunnet må vi enda et nivå opp (Heidegger og Nietzsche ville argumentert for ned). Det som ikke har en teori eller er vitenskapelig sertifisert, har ikke essens. Verden blir mer og mer ribbet for mening.

¹⁴⁸ For Heidegger ontisk.

¹⁴⁹ Aristoteles definerer *phronesis* som praktisk visdom, en evne til å avgjøre hvilke handlinger som fører til forandring. Spesielt handlinger for å øke livskvalitet, men også å reflektere over selve målet for handling, og avgjøre hva dette målet er. Dette stammer fra Aristotelisk inndeling av tre grunnleggende værensområder for mennesker *theoria*, *poiesis* og *praxis* Med igjen tre korresponderende kunnskapsområder. Praktisk visdom er visdom i *praxis*, en praktisk kunnskap hvor målet er handling. Således visdom i god *praxis*. *Praxis* deles igjen inn i tre, etikk, politikk og økonomi. Se mer om dette i 5.2.

¹⁵⁰ Martin Heidegger, *Being and time*, s. 43.

Dette betyr at en ny teoretisk konstruksjon på toppen av en allerede innøvd gammel teoretisk konstruksjon er ikke hva som kan vekke denne praktiske visdommen til live. Heidegger må gjøre mere levende praktiske eksempler for å bringe forståelse for *phronesis*. Han viser til brukstingen og kunsten (*poiësis*) som veier ut av denne illusoriske dikotomien mellom subjekt og objekt. Å kjenne denne visdommen bli levende i seg selv, er viktig for å forstå Heideggers sannhetsbegrep. Videre også for å være modig nok til å gi slipp på vitenskapens idealistiske mål om å kontrollere sannhet via gyldige metoder. Objektivisme er ikke under Daseins kontroll! Nærmere bestemt, dette kontrollbehovet er hva som fører til subjektivism eller relativisme i første omgang. Han viser til i essayet *The question concerning technology*¹⁵¹ at begrepet "subjektivism" som en bevegelse han definerer som menneskehetens pågående forsøk på å etablere "*mestring over totaliteten av hva som er*". Subjektivisme for Heidegger viser altså til menneskehetens globale søken etter å oppnå komplett kontroll over alle aspektene av vår objektive virkelighet, slik at vi er de som skaper rettesnorer for alt som er.¹⁵² Dette støtter påstanden nevnt før angående det å kritisere Nietzsche for subjektivisme eller sannhetsrelativisme er parasittisk på tanken om en kontroll over sannheten. Samtidig med dette er den parasittisk på utviklingen av den moderne subjektfilosofien. Kritikken er teoretisk konstruert fra noe som i seg selv er teoretisk konstruert, og som kan problematiseres. Nietzsche og Heidegger blir altså kritisert av noe de selv argumenterer for er ett feilslått metafysisk dogme. For å sette dette opp mot problemstillingen i denne oppgaven kan det sies at dette kontrollbehovet ligger på et dypere plan under for etableringen av den virkelighetsoppfatningen deler av vår metafysikk baserer seg på. I en genealogisk undersøkelse av denne oppgavens problemstilling vil det kunne argumenteres for at Heidegger her begynner å berøre deler av den kilden som har frosset fast den virkelighetsoppfatningen vi befinner oss i nå i det moderne, som også har skapt denne pendlingen jeg tematiserer. Nødvendigheten av kontroll over virkeligheten er altså et perspektiv som har blitt valgt og frosset til et dogme.

For Heidegger tilhører vitenskapen det ontiske nivået, men den blir sett på som selve svaret på å få vår moderne ontologiske forståelse i havn en gang i fremtiden. Vitenskapen har således erstattet den gamle ontologien. Dette opprørte Heidegger fordi han mente at virkeligheten forsvinner i vitenskapen. Vitenskapen har fått en særegen rolle i å løse det ontologiske spørsmålet angående erkjennelsen av hva som er, forøvrig også for å definere

¹⁵¹ Martin Heidegger, "The question concerning technology", i boken *Basic writings*, (New York: Harperperennial modernthought, 1954).

¹⁵² Ian Thomson, *Heidegger's Aesthetics*. First published 4.2.2010 and substantive revision 10.5.2011, Stanford encyclopedia of philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics/>, kap. 2.3.

sannheten. Som igjen reduserer Dasein til et subjekt. Vitenskapen har forrang både når det gjelder å undersøke og når det gjelder å generere sannheten. Det er Heideggers anliggende å vise til at idet man spør, har man også føringer på selve svaret på hva sannhet er, dette er altså ikke objektivt eller verdinøytralt.¹⁵³ Slikt sett er han enig med Nietzsche i det at vitenskapen er et uærlig spill. Det er også Heideggers erkjennelsesteoretiske anliggende å vise en annen tilgang til å svare på det spørsmålet om ”hvordan jeg med sikkerhet kan vite at noe er”. Svaret hans er intuitivt og praktisk innlysende. Som nevnt før kan du kan vite dette med sikkerhet fordi verden primært danser med deg for å oppnå dine målsetninger, altså ved at tingene står i en funksjonell relasjon til Dasein. Det interessante er snarere ”hva er”. Heidegger skriver:

[...] The actual threat has already afflicted man in his essence. The rule of enframing [teknologien/vitenskapen] threatens man with the possibility that it could be denied to him to enter into a more original revealing and hence to experience the call of a more primal truth.¹⁵⁴

Det vil alltid være en utfordring/umulighet å forsøke begrepsfeste denne visdommen Heidegger vil gi oss. I selve dette forsøket på kontroll over sannheten eller væren i seg selv, via ordene, eller teorier vil denne visdommen bli pre-ontologisk.¹⁵⁵ Alternativet er ontisk når den er fanget i en feilslått metafysikk. Jeg tenker meg at dette er grunnen for at han viser oss hva sannheten er via brukstingen (Zeug) og senere via kunstverket. Via disse praktiske eksemplene vil han vekke eller avdekke noe i oss, noe opprinnelig som kan ta oss hjem eller til det Heidegger tenker seg at sannhet er. En annen måte å analysere filosofien til Heidegger er å si at han prøver å vekke tillive det gamle Aristoteliske begrepet *phronesis*, altså praktisk visdom. Heidegger vet at det å formidle via ord og begreper vil også være fanget i det pre-ontologiske. Heideggers målsetting med sin filosofi strekker seg lenger enn dette. Han tilbyr filosofi som menneskelig selv-frigjøring, en indre transcendens. Fornuften, ord og begreper blir stående i veien for det som i denne måten å tolke ham på ser ut som det høyeste *telos* for Heidegger, væren. Dette bidrar til at det er vanskelig for Heidegger å formidle sin visdom gjennom ordene, og at det er komplisert for den moderne leser å forstå hans filosofi. Heidegger påpeker også at det ontiske ikke kan være inngangen til denne opprinnelige forståelsen. Og værensglemselen er at vi forsvinner lenger og lenger vekk fra dette opprinnelige i vår teoretisering av væren og subjektet (som noe mer en natur). Alt det vi ser på som fremskritt, våre vakre ord og teorier, vitenskapens suksess bygger på forutsetninger som er av sekundær verdi. Han viser oss at det er viktig å huske på at vi har flere mål som er

¹⁵³ Det er et tankekors at begrepene objektivt og verdinøytralt ikke lenger er verdinøytrale i seg selv, da de er sett på som noe verdifullt i seg selv i vitenskapen.

¹⁵⁴ Heidegger, ”The question concerning technology”, i boken *Basic writings*, s. 333.

¹⁵⁵ Når Heidegger forklarer oss eksistensialanalysen via ord er den pre-ontologisk, men dette tar ikke vekk det faktum at den er ontologisk som struktur.

viktigere å strekke seg mot, disse målene er gunstigere for individet å sette som det øverste *telos* istedenfor sannhet. Det Aristoteliske *eudiamonia* er en god byttehandel. I den Buddhistiske tradisjonen finner noe som kan minne om Heideggers værensfilosofi, nemlig et mål om tilstedeværelse i nuet. Men for Buddhismen er dette kombinert med to viktige aspekter visdom og medfølelse, samt retningslinjer for å trene opp disse dydene. Slike retningslinjer for å trene opp dydene finner vi igjen hos Aristoteles. Heidegger kaller på en endring i praksis, men spørsmålet jeg stiller meg er om Heidegger legger vekt på hvordan denne visdommen praktisk skal integreres i samfunnet?

Vi har nå kommet litt nærmere i det å forstå hvordan Heidegger omskriver sannhet, samtidig som vi har kommet nærmere en måte å løse opp i den problemstillingen denne oppgaven tematiserer. Sannhet er ikke noe Dasein kan kontrollere eller metodisk temme ned. Sannhet er ikke korrespondanse mellom subjektets forestillinger om tingen og tingen i seg selv, fordi denne tar for gitt en subjekt-objekt dikotomi Heidegger argumenterer imot. Sannheten avdekker seg selv for Dasein, og tildekker seg selv igjen. Uten en konstitusjon som lærer individene å være i sin dær-væren kan det være at vedkommende ikke opplever en eneste lysning eller moment av sannhet i hele sitt liv og virke. Dette kan gjelde fordi om han er en kjent vitenskapsmann. For å sette dette opp mot problemstillingen min kan det understrekes at Heidegger ikke bare avviser den ene siden av pendlingen (objektivisme), han avviser problemstillingen i seg selv og den virkelighetsoppfatningen som skaper denne problemstillingen. Samtidig med dette tydeliggjør han at dette ikke betyr at vi mister tilgangen til virkeligheten, denne tilgangen har Dasein når objektene bryter ut av dansen og avdekker seg selv for Dasein. Å gi slipp på denne kontrollen over sannheten er vanskelig, kanskje umulig i vår moderne tid. Det krever en opplæring i væren og en temming av sinnet til å være tilstede, noe som vi i vårt samfunn ikke har naturlig tilgang til. Som vi vil se senere i denne oppgaven finner vi kimen av en slik opplæring hos Aristoteles. Det kan også argumenteres for at å gi slipp på denne kontrollen over sannheten/er, er ikke identisk med relativisme eller subjektivisme. Selve substansbegrepet¹⁵⁶ faller sammen i denne måten for Dasein å stå i relasjon til objektene på. Her finner vi et dypere paradoks i Heideggers hovedverk *SuZ*. Tingene ser tilsynelatende ut til å miste sin status som noe i seg selv. Tingene er kun noe i relasjon til Dasein, og derfor subjektivt. Dette er noe Heidegger i utgangspunktet prøvde å unngå. Jeg vil argumentere for at Heidegger ikke havner i dette paradokset, fordi

¹⁵⁶ Substansbegrepet jeg sikter til her er det Aristoteliske; altså som noe som ligger til grunn for egenskaper og attributter.

dette paradokset er også parasittisk på de teoretiske konstruksjonene han bryter ut av.

Bernstein skriver meget oppklarende om dette at:

(...) Heidegger also probes the roots of the various forms of subjectivism that have pervaded modern thought. He questions the whole mode of thinking whereby we take the "subjective" and the "objective" as signifying a basic epistemological or metaphysical distinction.¹⁵⁷

Dette kommer også tydeligere frem i et noe senere verk, *Kunstverkets opprinnelse*.¹⁵⁸

Heidegger forteller oss at kunstverket er selveste iverksettelsen av sannheten. Objektet viser individet hva det egentlig er i sin sannhet. Den tradisjonelle subjekt-objekt dikotomien i moderne filosofi blir her snudd på hodet. Kunstverket i seg selv sprenger seg ut fra objekt kategorien og inviterer subjektet til å interagere i en dynamisk prosess. I denne interaksjonen er vi forbi subjekt-objekt relasjonen. Vi er forbi grunnet i interaksjonen med hverandre er kategoriene ikke viktige lenger. Objektet viser hva den er for subjektet, og får dermed hovedrollen. Således kan man uttrykke dette ved å si at subjektet studerer ikke objektet, han deltar i/med det. Ved å avdekke denne deltagelsen vil sannheten tre frem. Hvis vi går vekk fra kunstverket og inn i vår naturlige verden kan vi finne dette intuitive poenget også i Heideggers analyse av brukstingen. Brukstingen er en forlengelse av individet og ikke en ting som studeres i Kartesiansk forstand. Tingen i seg selv er skjult og kledd om i den funksjonen vi illegger tingen i vår naturlige bruk av den. Heidegger prøver å vise oss dette intuitive poenget når han beskriver hvordan brukstingen går fra tilhanden (*Zuhanden*) til forhanden (*vorhanden*) i vår dagligdagse omgang med tingene kun når det foreligger en grunn for det. Vi kan si dette enda tydeligere med å vise til at objektet studeres av subjektet i en distanse kun når det foreligger en grunn for at den går ut av sin vanlige funksjon. Først da viser objektet oss sannheten om hva det er! Primært forholder vi oss til tingene som tilhanden, dette er hva Dasein benevner. En sammensmelting av subjektet og objektet, vi kan kanskje kalle dette sobjektet. Dette er kritikk av den moderne filosofiens måte å legge subjekt-objekt dikotomien til grunn i metafysikken. Et praktisk eksempel på sobjektet er at jeg studerer ikke kaffekoppen min som står foran meg nå som et subjekt som studerer et objekt. Primært drikker jeg bare kaffen min. Hvis koppen knuser eller slik som nå at jeg beskriver den, først da bryter den ut av denne funksjonen, den går altså fra tilhanden til forhanden. Kaffekoppen avdekker sannheten om seg selv for meg via at den funksjonen den har hatt for meg blir brutt. I denne avdekkingen ser jeg min egen relasjon til koppen og hvordan bruken av den farger hvordan jeg oppfatter den. Hvis jeg deretter får denne koppen malt som et kunstverk vil jeg ha en enda større mulighet for å se sannheten avdekke seg foran meg. Fordi selve avdekkingen kommer

¹⁵⁷ Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 12.

¹⁵⁸ Martin Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, (Oslo: Pax forlag A/S, 2000).

tydeligere frem, og for Heidegger er det selve avdekkingen som er definisjonen på hva sannheten er. I denne avdekkingen ligger det en lysning som kan vise oss hva tingen er i seg selv når den er forhanden. Samtidig viser avdekkingen også hvilken relasjon individet har til tingen når den er slik individet primær forholder seg til brukstingen, altså som tilhanden. Vi ser her at sannhet blir omdefinert til å være denne avdekketheten, og ikke en korrespondanse med virkeligheten slik den er i seg selv slik vi er vant til å tenke om sannhet.

I *Kunstverkets opprinnelse* utdyper Heidegger denne striden mellom det som avdekker og det som tildekker tydeligere. Denne striden karakteriserer væren, sannheten og derfor også Dasein. Han benevner denne striden som striden mellom ”Verden” og ”Jorden”. ”Jorden” og ”verden” blir da begrepene brukt på det som avdekker og tildekker. Som nevnt tidligere er det noe som spøker for Heidegger i SuZ, det ser tilsynelatende ut som om han ikke får til å kombinere denne subjektive logikken med direkte realisme. Min påstand er at han løser dette i *Kunstverkets opprinnelse*. Her griper Heidegger til det Aristoteliske *Poiësis*, en poetisk kunnskap med mål om produksjon. Det er enklere i denne teksten å se hvordan Heidegger kommer fra det ontiske til det ontologiske via hans analyse av kunstverket.¹⁵⁹ Dette fordi at i kunstverket har det værendes sannhet i-verk-satt seg. I kunstverket skjer det en ”hendelse”, denne hendelsen er hva sannheten er. Således faller kunst og sannhet sammen for Heidegger. Han skriver videre: *Kunstens vesen skulle dermed være som følger: Det værendes sannhet i-verk-settelse av seg selv.*¹⁶⁰ Den riktige kunst kan altså fremstille og derfor anskueliggjøre striden mellom ”Verden” og ”Jorden”, den vil således vise oss sannhetens hendelse. Kunst som sannhet er altså det som kan hjelpe oss til *phronesis* uten bruk av ord og teorier. Menneskeheten er altså ikke fortapt i det pre-ontologiske eller ontiske, vi har et hjelpemiddel igjen ved å forstå kunst som sannhet. Heidegger viser dette praktisk når han analyserer det kjente maleriet av Van Gogh, av ett par bondesko. Med dette mener han at kunsten kan vise veien tilbake til sannheten, til den opprinnelige forståelsen. Det som ontologisk ligger i vår natur, blir tatt ut og anskueliggjort via kunst. Slik at vi kan gjennomskue stridens kjerne, når vi får den anskueliggjort i kunsten. Kunsten kan altså lære oss om egentlig der-væren, og i egentlig der-væren finnes ikke relativisme, objektivisme eller nihilisme som skaper den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven. I vår ontologiske natur er dette allerede visdom, men dog i vår ontisk-bygde/formede fornuftsstruktur¹⁶¹ ligger det fjernere og fjernere fra oss.

¹⁵⁹ Det er ikke klart om Heidegger faktisk endrer sine antagelser i *Kunstverkets opprinnelse* fordi han ombestemte seg, eller om dette er en forlengelse og oppklaring av det han allerede sier i SuZ.

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, s. 35.

¹⁶¹ Dette samsvarer med Nietzsches tanker om en apollinsk dominert fornuft, basert på en glemsel eller ubalanse med det dionysiske.

Heidegger skriver: *"In truth, however, precisely nowhere does man today any longer encounter himself i.e., his essence."*¹⁶² Spørsmålet for den moderne leser å svare på er snarere om denne visdommen er noe det moderne mennesket ønsker å bli vekket for, eller anser som fremskritt mot nutidens mål. En naturlig følge av å dekonstruere det høyeste telos, sannhet, er at vi må også skape et nytt. Det virker som en essensiell del av et menneskeliv er å være målstyrt, således er det også viktig å være i et samfunn som er målstyrt mot "noe".

For å oppsummere Heideggers nye ontologi fronter han en direkte realisme redegjørelse for sannhet, der det værende tilkjenner seg for Dasein slik det er i seg selv, hvordan det er i sin åpenhet. Heidegger skriver:

To say that an assertion "is true" signifies that it uncovers the entity as it is in itself. Such an assertion asserts, points out, "lets the entity be seen" (apofanis) in its uncoveredness. The Being-true (truth) of the assertion must be understood as Being-uncovering. Thus truth has by no means the structure of an agreement between knowing and the object in the sense of a likening of one entity (the subject) to another (the object).¹⁶³

Sannhet i ontologisk forstand er før-teoretisk, for-kognitiv og pre-predikativ. Den viser seg frem tilfeldig her og der, i sin avdekkethet. Vi er allerede i kontakt med sannheten via vår eksistensialstruktur som er ontologisk bestemt. Men dog, denne ontologiske eksistensialstrukturen er også for-kognitiv, før-teoretisk og pre-predikativ. Slik sett er denne kontakten av praktisk karakter, og derfor ikke teoretisk. Men dette betyr ikke at den er subjektiv eller relativ. Dette leder altså ikke nødvendigvis til en pendling mellom det allmenne og det partikulære. Det er interessant at Heidegger beskriver både sannhet, og Daseins egentlige væren-i-verden ontologisk veldig likt. De er begge tilslørt og avdekket på engang. Der-væren er i sannhet, når der-væren er i avdekkethet (egentlig) for seg selv. Dedusert fra disse premissene kan vi trekke en konklusjon om at når Dasein er avdekket eller i sannhet i seg selv ligger også virkeligheten slik den er i seg selv avdekket og i sannhet for Dasein. Det er altså ikke et gap mellom Dasein og virkeligheten slik den er uavhengig av det erkjennende sinn. Når Dasein er tilslørt (uegentlig) for seg selv er han ikke lenger i sannhet. I den vestlige moderne metafysikken har teoriene, begrepene og ordene forrangen. Dette separerer Dasein fra sin avdekkethet. Heidegger tydeliggjør at pendlingen mellom objektivisme og relativisme har sitt utspring i at disse to sfærene har blitt separert. Verden og Dasein er i sannhet opprinnelig en, separasjonen mellom verden og Dasein er illusorisk.¹⁶⁴ Slik jeg forstår Heidegger har denne separasjonen blitt større grunnet det han benevner som "verden" bygger på feiltagelser og skjuler mer og mer av den kategorien han benevner som

¹⁶² Heidegger, "The question concerning technology", i boken *Basic writings*, s. 332.

¹⁶³ Heidegger, *Being and time*, s. 261.

¹⁶⁴ Dette er grunnen til at i Buddhistisk litteratur er Heidegger kjent som en vestens Buddha (en opplyst).

”jorden”. Slik at i striden mellom disse to størrelsene blir ”jorden” tildekket mer og mer. Jeg forstår det slik at denne striden kan slukkes ved å løse våre feiltagelser og trene opp subjektene i der-væren. Dette krever mer enn teorier, det krever praksis. I denne praksisen beveger vi oss ut av den gamle metafysikken med å innse at vi aldri har vært i den i ontologisk forstand i utgangspunktet. Jeg mener at dette er et meget viktig poeng hos Heidegger. I forståelsen av dette blir det tydelig for meg at min problemstilling ikke kun søker en teoretisk løsning, men at den søker mot en integrering av teori og praksis. Heideggers nye ontologi løser min problemstilling, men det som for meg ikke kommer tydelig frem hos Heidegger er hvordan samfunnet kan bidra i denne ”vekkelsen” av subjektene til Dasein. Hvorledes kan samfunnet stimulere til denne endringen i individets praksis? Dette spørsmålet mener jeg blir besvart på en interessant måte hos både Aristoteles og Bernstein.

5.3 Aristoteles om *praxis* og *phronesis*

Aristoteles viser til en teori hvor teori og praksis smelter sammen. Det er flere elementer ved Aristoteles teori som både beholder den fellesmenneskelige plattformen og viser til en praktisk visdom som innehar en vei ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Nietzsche og Heidegger kan begge kritiseres for å ikke ivareta den viktige fellesmenneskelige plattformen, samtidig som de også kan kritiseres for en mangel på den visdommen som ligger i det Aristoteles benevner som *phronesis*. Bernstein trekker frem det Aristoteliske begrepet om *praxis*, og søker en sammensmeltning av filosofisk hermeneutikk og *praxis* som en måte å jobbe oss forbi den Kartesianske engstelsen eller hva Nietzsche kaller nihilismen. For å forstå hva Bernstein mener med dette vil jeg først redegjøre for hva som ligger i det Aristoteliske begrepet om *praxis*. Deretter vil jeg i neste underoverskrift gå dypere ned i denne sammensmeltningens karakter. Både Aristoteles og Bernstein kaster et lys over min problemstilling med å tydeliggjøre at det jeg har tematisert som pendlingen mellom relativisme og objektivisme ikke bare er en teoretisk oppgave, men også en praktisk oppgave som kan gi retning til en kollektiv *praxis*. Når vi bryter ut av den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken (og til grunn for pendlingen mellom relativisme og objektivisme), vil det være nødvendig å tydeliggjøre hvilke nye *telos* eller grunnfundamenter vi skal sette som erstatter hva vi i det moderne vanligvis legger i ”sannhet”, ”subjektet” og i ”subjekt-objekt dikotomien. Aristoteles og Bernstein kan omfavne mange av de innsiktene Nietzsche og Heidegger gir oss, samtidig med å stimulere til en praksis som ivaretar det fellesmenneskelige.

I den *Nikaomakiske etikk* utarbeider Aristotelses ut ulike måter å forstå intelligens og visdom. I denne tankemåten ligger det gjemt et mennesksyn som innehar en annen balanse eller snarere flere nyanser enn den vi har i dag. Den teoretiske metodeforståelsen er her temmet ned og satt til en beskjedne plass i hierkiet. Andre sider ved den menneskelige fornuft får her sin rettmessige plass. For Aristoteles er menneskets mål å lykkes eller menneskelig blomstring (*eudaimonia*). Begrepet ”menneskelig blomstring” handler om å strebe mot å utfolde sine potensialer og realisere sine muligheter. Denne tankegangen kjenner vi igjen hos Nietzsche, men det som driver mennesket i Aristotelisk tankegods er ikke *vilje til makt* prinsippet, men snarere et harmonisk samarbeid mellom tenkningen og streben. Denne streben er på sitt beste når den kjennetegnes av moralsk dygd (*arete*). Samtidig som vedrørende følger forbildet til de som har praktisk visdom eller klokskap (*phronesis*). Således er ikke tenkningen, eller fornuften i sitt ess når den er underlagt teoretiske metoder skal vi forstå Aristoteles rett. Den er på sitt beste når den er underlagt *phronesis*, og *phronesis* har en rekke etiske implikasjoner. Hos Aristoteles finner vi også beskrivelser av hvordan denne praktiske visdommen kan innlæres via en trening og en læringsvei mot å bli en *phronimos*. I kapittel VI. 2 i den *Nikomakiske etikk* skiller Aristotelses mellom to ulike virksomheter *praxis* og *poiesis*, handling og frembringelse.¹⁶⁵ Forøvrig skiller han også mellom tenkningen som hjelper oss til å handle rett (praktisk tenkning), og den tenkningen som hjelper oss til å frembringe eller produsere noe på en effektiv måte (produktiv tenkning). I vår tid er ikke dette skillet så lett å få tak på grunnet skillet mellom handling og produksjon er visket ut i vårt begrep om ”praksis”. Dette skillet mellom instrumentelle handlinger eller handlinger som kun har nytteverdi (pragmatiske), og moralske handlinger hvor handlingen har en egenverdi i seg selv er et skille flere filosofer har vært opptatt av. Vi finner igjen en av Heideggers viktigste kampsaker her, nettopp i hans korstog mot vitenskapens forrang på sannheten. Vi kjenner også igjen debatten i det moderne samfunnet om eksterne goder versus det som er godt i seg selv. En annen måte å nærme seg dette er hvordan vi i dagens samfunn ofte er opptatt av sluttresultater og ikke i prosessen i seg selv. I kapittel VI.5 i den *Nikomakiske etikk* henviser Aristotelses til begrepet *Sofia*, dette viser til filosofisk visdom. Sofia ivaretar helheten eller *episteme*, som den vitenskapelige forståelsen er en del av. På samme måte fungerer forholdet mellom *phronesis* og *techne*. *Phronesis*¹⁶⁶ eller den ”praktiske visdommen” er for Aristoteles

¹⁶⁵ Aristotle, “Nicomachean ethics”, i boken *Readings in Ancient greek philosophy: From Thales to Aristotle*, third edition. Edited by S. Marc Cohen, Patricia Curd, and C.D.C. Reeve. (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing company Inc, 2005), s. 869.

¹⁶⁶ Det er ulike oversettelser av begrepet *phronesis*, i denne oppgaven bruker jeg oversettelsen til Ross praktisk visdom.

tenkningen som styrer *praxis*, *praxis* er som tidligere nevnt moralsk handling. Således vil denne tenkningen styre livet som en helhet. *Techne* er en tenkning som styrer *poiesis*, frembringelse eller produksjon. *Techne*¹⁶⁷ eller ”kunnen” gjelder aspekter eller enkeltdeler av helheten.

Denne praktiske visdommen læres av rollemodeller i samfunnet, og nedarves i tradisjonen. Aristoteles skriver: ”*To grasp what intelligence is we should first study the sort of people we call intelligent.*”¹⁶⁸ Den vise har visdom om det felles gode, og er ikke bare klok på ting av egeninteresse. Heller ikke bare klok på abstraherte teoretiske ting som ikke gagnar det praktiske liv. *Phronemos* har en rekke gode egenskaper som er både nedarvet og ervervede. Den kloke har både viten som kan formidles og viten som er integrert i personen, både allmenn sunn fornuft (*common sense*) og kunnskap på spesielle områder. Både teoretisk dyktighet og praktisk dyktighet, både effektivitet og karakterstyrke. Forøvrig også både omtenkksomhet og mot, entusiasme og arbeidsevne. *Phronesis* er en visdom om langsiktige mål, og hvilke midler som trengs for å nå disse målene. Men ikke nok med dette, vi finner et annet veldig interessant aspekt for denne oppgaven hos Aristoteles. Han skriver: ”*Nor is intelligence about universals only. It must also come to know particulars, since it is concerned with action and action is about particulars.*”¹⁶⁹ Den pendlingen vi opplever i moderne tid mellom relativisme og objektivisme er to teoretiske konstruksjoner sett på som motsatser, et enten/eller. For Aristoteles løses denne teoretiske konstruksjonen praktisk. Dette kan gjøres gjennom å utøve en praktisk visdom som kan trenes opp. Det ligger en situasjonssensitivitet hos Aristoteles som ikke kan kontrolleres hverken teoretisk eller praktisk på forhånd, den trenes opp via erfaring og gode forbilder. To ting er spennende her. Synet på hva visdom er, og synet på ”jeget”. Individet er ikke en øde øy, individet avhenger av andres visdom. Visdommen skapes via mennesker rundt, samfunnet og tradisjonen. Å gjøre det gode eller rette er altså et samfunnsprosjekt og ikke kun individets ansvar hos Aristoteles. Vi kjenner igjen denne tankegangen både i hermeneutikken og i nyere dydsetikk. Men la oss gå tilbake til denne praktiske visdommen, den bedømmer altså både hva som er allment godt og hva som er godt i det enkelte tilfelle. En annen måte å si dette på er at Aristoteles ser for seg at dygdene er forankret i tradisjonen og i samfunnet, men her er de bare skissemessig utformet og må derfor kontinuerlig konkretiseres på nytt i nye situasjoner. At individet setter seg fore å velge det absolutte gode i enhver sammenheng er et for høyt siktemål, det kreves visdom og

¹⁶⁷ Det er ulike oversettelser av begrepet *techne*, i denne oppgaven bruker jeg oversettelsen til Stigen og Rabbås med ”kunnen”.

¹⁶⁸ Aristotle, *Nicomachean ethics*, s. 869.

¹⁶⁹ Ibid., s. 872.

erfaring. Således kan ikke personen lese seg til et universielt svar, men med erfaringen blir man flinkere til å velge det rette for hver enkelt situasjon. Angående sannhet skriver Aristoteles: "*For truth is the function of whatever thinks: but the function of what thinks about action is truth agreeing with correct desire.*"¹⁷⁰ Det er altså ingen sikkerhet i å kunne vite "sannheten" på forhånd, slik som Kant og Platon tenker seg er mulig. Den praktiske visdommen hjelper oss i å gjøre de rette *doxa*, hvor man ved hjelp av tidligere erfaringer kan tilpasse seg nutiden mer tilfredstillende. Den vise overveier vell de situasjonene som dukker opp og gjør den rette handlingen eller tanken i situasjonen, sannheten eller det "rette" vil da tilpasses relativt til situasjonen. I noen situasjoner vil det "rette" være en teoretisk konstruksjon, i andre situasjoner kreves det handling. Dette mener jeg er overførbart til pendlingen mellom det allmenne og det partikulære. Fordi pendlingen vil i henhold til Aristoteles bli delt inn i situasjoner, hvor det i noen situasjoner kreves løsninger på det allmenne plan. I andre situasjoner kreves det løsninger på det partikulære plan. Disse løsningene må tilpasses situasjonene og kan være av teoretisk eller praktisk karakter. Det vil ikke være mulig å utlede en "sannhet" eller en spesifikk løsning på den problemstillingen jeg har tematisert i denne oppgaven på forhånd. Snarere tvert om, det er hva som skaper problemet i utgangspunktet. Det er også en mangel i vårt samfunn at disse menneskene med praktisk visdom ikke er konstituert i samfunnsstrukturen slik at de kan undervise de yngre.

Oppsummert nevner Aristoteles syv ting som er viktig i ervervelsen av *phronesis*: Naturlige evner, gode forbilder å se opp til, at man tilegner seg moralske dygder, gleder seg over å velge å gjøre det gode, at man gjør mange egne erfaringer og supplerer dem med kunsterfaringer. Til sist at man lærer allmenne etiske prinsipper verbalt. Som tidligere nevnt kritiserte jeg både Nietzsche og Heidegger for å ha utilfredsstillende innføringer i hvordan samfunnet kan implementere visdommen deres praktisk. Hos Aristoteles smelter teori og praksis sammen, han viser til en helhetelig filosofi som forgrener seg ut av det teoretiske og inn i den praktiske sfæren. Denne ledende funksjonen som den praktiske visdommen innehar er en vei ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Ikke fordi den løser den teoretiske utfordringen, men fordi den avviser hele pendlingen i seg selv som en utfordring som kan løses teoretisk. Den er situasjonsbetinget, både i det moralske, epistemologiske og estetiske. Det finnes ikke et enten/eller hos Aristoteles. Vi kan kanskje ikke si at vi er *forbi* relativisme og objektivisme, men vi er definitivt *før* disse to konstruksjonene ble skapt. Dette gir oss en solid pekepinn på at disse begrepene nettopp ved et tidspunkt ble konstruert. En

¹⁷⁰ Ibid., s. 868-869.

annen pekepinn dette gir oss er at ved et tidspunkt ble det praktiske og teoretiske adskilt, i denne adskiltheten forsvinner denne foreningen av teori og praksis som vi finner hos Aristoteles. Dette ruster meg til å kunne svare mer konkret på et annet undersøkelsesspørsmål stilt innledningsvis. Eksisterer denne pendlingen jeg mener å finne i det moderne i det hele tatt? Mye tyder på at gitt den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for vår metafysikk er denne pendlingen en konsekvens, en konsekvens av at objektivitet settes høyere en situasjonsvisdom, og at teori har en høyere rangordning enn praktisk visdom.

5.4 Sammensmeltningen av filosofisk hermeneutikk og *praxis*; som en metode for å bevege oss forbi objektivisme og relativisme

Bernstein er i boken *Beyond objectivism and relativism* interessert i måter filosofisk hermeneutikk bidrar til å overkomme den Kartesianske engstelsen. Han argumenterer for at hermeneutikken overkommer den Kartesianske engstelsen ved at den hjelper oss til å bevege oss forbi objektivisme og relativisme. Ved å undersøke sammensmeltningen av hermeneutikk og *praxis* vil han vise hvordan det implisitte *telos* i filosofisk hermeneutikk krever av oss en bevegelse forbi hermeneutikken i seg selv.¹⁷¹ Bernstein fremhever den dialogiske karakteren av den menneskelige eksistens, og den praktiske nødvendigheten av å kultivere dialogiske samfunn. Denne kultiveringen av dialogiske samfunn kan gi oss både et nytt øverste *telos* og bidrar til en bevegelse forbi objektivisme og relativisme. Den hermeneutikken jeg først og fremst refererer til i denne oppgaven er Gadammers hermeneutiske metode, men også senere filosofers videreutvikling av denne metoden. Gadamer var en elev av Heidegger, og han videreutviklet deler av Heideggers eksistensialanalyse til en metode for fortolkning. Heidegger selv ville antageligvis hatt kritiske innvendinger mot å lage en slik metode for fortolkning, da metoder for der-væren er motstridende til hans filosofi. Nietzsche på sin side argumenterer for en kritisk distanse i sin genealogiske metode, men i hermeneutikken inspirert av Heidegger er bevegelsen snarere tvert om. Her er nemlig denne kritiske distansen en umulighet, således vil også den kritiske distansen som kreves i den vitenskapelige metoden være en umulighet

Den Kartesianske engstelsen blir av Bernstein beskrevet som den engstelsen som vekkes i søken etter et Arkimedisk punkt som et verktøy for å løse epistemologiske eller metafysiske problemer. Spøkelsene som lurar i bakgrunnen i denne søken er ikke bare en radikal skeptisisme, men også angsten som etterfølges av den galskapen og det kaoset som er gitt hvis ingenting er fiksert. I denne galskapen kan vi hverken berøre bunnen eller støtte oss

¹⁷¹ Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 114.

selv på overflaten mener Bernstein. Descartes viser oss dette enten/eller ved å vise til at *enten* er det en slags støtte for vår væren, en slags fikset grunnmur for vår kunnskap. *Eller* så kan vi ikke flykte fra mørkets krefter som omslutter oss med galskap, en galskap av intellektuell kaos og kaos i moralen.¹⁷² Som en ytterste konsekvens av denne tvilen finner vi altså nihilismen. Vi kjenner igjen denne nihilismen i Nietzsches arbeider, men han ønsker å arbeide med nihilismen og ikke imot. Denne engstelsen er altså hva de *frie ånder* må innfinne seg med, kjempe seg igjennom for å restarte seg selv. Bernstein argumenterer for at denne engstelsen fortsatt ligger i bakgrunnen og spøker i vår moderne tid. Dette er selve kjernen for pendlingen mellom relativisme og objektivisme tenker han seg. Bernstein argumenterer dessuten for at det vil være en misforståelse å tenke at den Kartesianske engstelsen er primært en religiøs, metafysisk, epistemologisk eller moralsk engstelse. Dette er bare flere av de mange formene denne engstelsen kan innta. Det ser ut som om denne engstelsen ligger i sentrum av det å være i verden, men slik har det ikke alltid vært.

I hjertet av objektivistens visjon er nettopp denne troen på at det må være noe sikkert, stabilt, fikset og permanent grensesettende som vi kan henvende oss mot. Relativistens melding til dette er at det er ingen slike grunnleggende begrensninger, utenom dem vi oppfinner eller temporært og midlertidig aksepterer. Den viktigste grunnen for at denne *agōn* mellom objektivistene og relativistene har blitt så intens idag skriver Bernstein, er den økende frykten for at det kan være ingenting- ikke Gud, fornuft, filosofi, vitenskap eller poesi- som svarer til eller tilfredstiller vår lengten etter ultimate begrensninger. Således intensiveres dette savnet etter en stabil og reliabel stein som vi kan sikre våre tanker og handlinger mot. Bernstein anser denne dikotomien mellom relativisme og objektivisme som misledende og fordreie. Den er i seg selv en parasitt på den lenge antatte aksepten av den Kartesianske overbeviselsen. Denne overbeviselsen trenger å bli satt spørsmålstegn ved, eksponert og til sist overkommes. Han skriver; ”*We need to exorcise the Cartesian Anxiety and liberate ourselves from its seductive appeal.*”¹⁷³ Dette samstemmer også med en av forventningene mine stilt innledningsvis angående at denne antagelsen vi kjenner igjen fra Descartes om at uten et ”*arkimedisk punkt*” å utlede sannheter fra, faller hele verden som offer for tvil og i siste instans nihilisme er en teoretisk konstruksjon. Således er den skapt og kan skapes om. Dette er hva både Nietzsche og Heidegger forsøker å gjøre, selv om det kan diskuteres om de faktisk overkommer eller om de forsterker denne engstelsen. Skal vi tro Bernstein er vi i konturene av å bevege oss forbi relativisme og objektivisme. Når vi godtar at det er vi som

¹⁷² Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 18.

¹⁷³ Ibid., s. 19.

skaper sannheten allikevel, vil vi ikke ha nytte av et illusorisk sikkert rammeverk for å oppnå viten. Det faretruende med begrepet relativisme blir irrelevant, grunnet dens motsetning er en illusjon, striden er illusorisk i seg selv! Den har aldri vært, den har blitt skapt på lik linje med ”subjektet”, ”sannheten” og ”subjekt-objekt dikotmien”. Her forenes Nietzsche, Heidegger og Bernstein.

Bernstein trekker spesielt frem Gadamer, Habermas, Rorty og Arendt som brikker i et puslespill som ved hjelp av hverandre kan ta oss videre forbi objektivisme og relativisme. Det karakteristiske ved disse tenkerne er at de vil endre *telos*. Habermas på sin side ønsker å vise oss at det er et *telos* immanent i vår kommunikative handling som er orientert mot en felles forståelse. Dette er et *telos* som retter oss mot det å overkomme en systematisk forstyrret kommunikasjon. Dessuten kan det orientere vår kollektive *praxis*, hvor vi søker å tilnærme oss idealet om gjensidige dialoger og diskurser. Dialoger og diskurser hvor respekt, autonomi, solidaritet, og de mulighetene som er nødvendige for den diskursive forløsningen av universielle normative validitets påstander ikke bare er abstrakte ”bør”, men er innbakt i våre sosiale praksiser og institusjoner.¹⁷⁴ Det interessante her er å stille ett spørsmål angående hvem som skal ha ansvaret for å praktisk gjennomføre denne transformasjonen? Samtidig med dette har Habermas et ideal om at alle berørte parter skal ha muligheten til å delta, dette er et ideal som kan problematiseres som både uoppnåelig og idealistisk. En slik problematisering av Habermas finner vi hos blant annet Arendt. I likhet med Gadamer er også Habermas hjemmøkt av relativisme-objektivisme dikotomien. De er begge sterke kritikere av de formene for objektivisme som er karakteristiske for scientisme og positivisme. Habermas ser også på seg selv som en som tar avstand fra de ulike formene for relativisme og historisme som er så populære i dag. Dette krever et nytt *telos* for å unngå å havne i pendlingen mellom relativisme og objektivisme, et slikt *telos* Bernstein mener at han finner i konversasjonen mellom disse filosofene nevnt over. Hos Habermas er det interessante nettopp dette nye *telos*, denne nye pragmatiske stemmen som han understreker. Samtidig med at han viser oss en fortolkende dialektisk praksis som bidrar med å ta oss forbi pendlingen mellom relativisme og objektivisme. Bernstein finner en fellesnevner hos både Gadamer, Habermas, Rorty og Arendt som trekker oss mot de sentrale temaene rundt dialog, konversasjon, ufordreid kommunikasjon, felles kjennelse (*judgement*), og en form for rasjonell enighet (*wooing*) som kan ta plass når individer konfronterer hverandre som likeverdige og deltagende. Disse filosofene gjør oss bevisst på de praktiske og politiske konsekvensene disse begrepene nevnt

¹⁷⁴ Ibid., s. 195.

ovenfor gir. De trekker oss mot et viktig mål som handler om å kultivere typer av dialogiske samfunn hvor *phronesis*, *judgement*, og *praktiske diskurser* blir konkret innbakt i våre hverdagslige praksiser. Budskapet som disse filosofene gir oss er at vi må søke mot et felles grunnlag for å forsone ulikhetene i en verden som karakteriseres av mangfold. Dette kan vi gjøre via debatt, konversasjon og dialog. Gadamer's filosofiske prosjekt gir oss en tolkning av hva som er mest særegent med vår væren-i-verden, nettopp dette med at vi er dialogiske vesener. Habermas vever dette teppet sterkere ved å sette fokus på de systematiske egenskapene i det samtidige samfunnet som forhindrer, forvrenger eller stopper en slik dialog fra å bli konkret innbakt i vår hverdagslige praksis. I Rorty's neopragmatisme finner vi en støtte for visjonen om et samfunnsliv hvor det er en genuin deltagelse. Fordi om Habermas blir for "grunnleggende" for Rorty, og Gadamer blir for "gift" med den tradisjonelle filosofien er det vanskelig å se forskjellen mellom hans tanker om samfunnslivet og de to øvrige sine tanker om det samme. Arendt beskriver og tar inn igjen meningen med *praxis*. Hun minner oss på at dette er en permanent menneskelig mulighet, en mulighet som fortsatt har makten til å orientere våre samfunnsmessige mål. Hun understreker *praxis* som en felles handling mellom likeverdige hvor offentlig frihet blir håndgripelig. Bernstein viser til at når det ytes rettferdighet til disse filosofenes ulike problemer, hovedtemaer og stemmer kan vi se at vi ikke er konfrontert med en mengde usammenhengende "språkbabbel". Vi er isteden konfrontert med en koherent og mektig konversasjon som har en retning. Hver av disse bidrar til en utdrivelse av den Kartesianske engstelsen, og til en bevegelse forbi objektivisme og relativisme. Således leder dette oss også forbi denne masteroppgavens problemstilling, pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Dette gjelder ikke kun i det teoretiske forsøket, men også når det kommer til å føre våre praktiske liv.¹⁷⁵

I motsetning til Nietzsche og Heidegger finner vi et klart svar på hvordan vi kan forene moralens objektivitet i praksis og beholde det fellesmenneskelige. Samtidig finner vi en utdypning av hvilke forutsetninger som skal til for å binde det fellesmenneskelige sammen mot et felles mål. Bernstein bruker disse filosofene for å argumentere for et *telos* som strekker seg forbi kun den teoretiske sfæren, og han viser til tydelige strategier for implementering. Stikkordene er altså dialog, interagering og deltagelse i en felles forståelse. Disse tre praksisene tvinger oss ikke lenger inn i en pendling mellom relativisme og objektivisme. Snarere peker Gadamer, Habermas, Rorty og Arendt på ulike vis mot en konklusjon som viser til viktigheten av en delt forståelse og erfaring, intersubjektive praksiser, en følelse av

¹⁷⁵ Ibid., s. 223-225.

svogerskap og solidaritet. De viser til at alle disse tause affektive båndene som binder individer sammen i et samfunn må allerede eksistere.¹⁷⁶ Dette er hva Nietzsche og Heidegger kan kritiseres for ikke å ta på alvor. Jeg stilte et spørsmål til Nietzsche i det foregående om hvordan vi kan forene perspektivisme med et harmonisk samfunn? Jeg finner et svar på dette hos disse filosofene Bernstein trekker frem. Samtidig som disse filosofene reiser et annet spørsmål: Er disse praksisene gjennomførbare i dagens samfunn eller hos menneskeheten generelt, og hva gjør vi isåfall når disse formene for intersubjektivitet bryter sammen? Men dog, å fostre og pleie et samfunn som bygger på dialog, konversasjon, *phronesis*, praktisk diskurs, og *judgement* som noe vi konkret baker inn i vår hverdagslige praksis er et *telos* verdt å sette som det øverste. Som et tilsvarende på undersøkelsesspørsmålet stilt innledningsvis så mener jeg at Bernstein klargjør et nytt *telos* for menneskeheten å strekke seg etter. Et *telos* med gode forutsetninger for å erstatte målet om absolutt sannhet eller absolutte sannheter. Samtidig med dette kan viser Bernstein til en vei som kan bevege det moderne samfunnet forbi pendlingen mellom objektivisme og relativisme.

Jeg finner i meg selv en ro og et endepunkt for min forvirring beskrevet i innledningen av denne oppgaven i Bernsteins oppsummering av sitt arbeid. Han begynner studiet sitt med å sette fingeren på at vi trenger å utdrive den Kartesianske engstelsen. Han karakteriserer den nåværende vendingen i ”menneskehetens konversasjon” som en innsats mot å bevege seg forbi objektivisme og relativisme. I begynnelsen av hans arbeid så dette ut som et teoretisk problem. Et teoretisk problem som innvolverer de opposisjonene som har formet så mye av den moderne tenkningen. Etterhvert som Bernstein har gått dypere ned i temaene omhandlende den nåværende forståelsen av vitenskap, hermeneutikk, og *praxis*, har det blitt tydelig at bevegelsen forbi relativisme og objektivisme ikke bare er et teoretisk problem. Men også en praktisk oppgave. Denne innsikten svarer også på en av forventingene mine stilt innledningsvis angående at bevegelsen forbi relativisme og objektivisme ikke bare er et teoretisk problem, men også en praktisk oppgave. I begynnelsen var det dominerende svaret på spørsmålet angående hvorfor denne krigen mellom objektivisme og relativisme er så dominant og besettende; at det kan være ingenting, hverken Gud, filosofi, vitenskap eller poesi, som tilfredstiller vår lengten etter ultimate fundamenter. Ei heller et fastsatt Arkimedis punkt som vi kan bruke for å sikre våre tanker og handlinger mot. Men når Bernstein har gått dypere ned i samtidens refleksjoner rundt vitenskap, hermeneutikk og *praxis* blir vi vitne til en dypere problematisering av denne dikotomien i forståelsen av vår menneskelige

¹⁷⁶ Ibid., s. 226.

situasjon.¹⁷⁷ Således har Bernstein vist oss ulike måter å forsøke å åpne en måte å tenke på som utfordrer denne dikotomien i seg selv. Samtidig med dette viser han oss ulike måter vi kan gjenoppdage en slags praktisk rasjonalitet. Dette tar oss ikke vekk fra Nietzsche og Heidegger, men det tar oss videre i forståelsen av at mennesket trenger et nytt *telos* i den menneskelige forståelse. Bernstein viser oss også at problematiseringen av dette enten/eller når det kommer til objektivisme eller relativisme, og forsøkene på å utdrive den Kartesianske engstelsen er motivert av en praktisk-moralsk betingelse. Det er flere veier som leder til en anerkjennelse av autonomien og sårbarheten til *phronesis*, *praktisk diskurs* og *judgement*. Alle disse forutsetter eksistensen av en slags følelse av fellesskap og solidaritet. Således kan vi problematisere dette med å vise til et samfunn i dag som er forvrengende, undergravende og systematisk blokkert fra å komme i eksistens som et dialogisk samfunn. Når Aristoteles ville eksemplifisere *phronesis* og *phronemos*, kunne han vise til et konkret eksempel i Pericles. Pericles var et individ med evnen til å skille mellom hva som var til det gode for ham selv og for *polisen*. I dagens samfunn lider vi et større tap i så måte mener Bernstein. Selv om vi kan gjenkjenne hvor dypt rotfestet denne frustrerte etterstrebingen er i det menneskelige liv.¹⁷⁸

Marx advarer oss:

*Det er ikke tilstrekkelig å prøve å komme opp med nye variasjoner av argumenter som vil vise oss, engang for alle, hva som er feil med objektivisme og relativisme. Ei heller å åpne opp for en ny måte å tenke på som kan bevege oss forbi objektivisme og relativisme. En slik bevegelse vinner "realitet og makt" bare hvis vi dedikerer oss selv til den praktiske oppgaven det innebærer å videreføre den type av solidaritet, deltagelse, og felles anerkjennelse som er fundamentet i dialogiske samfunn.*¹⁷⁹

¹⁷⁷ Ibid., s. 229-230.

¹⁷⁸ Ibid., s. 230.

¹⁷⁹ Marx sitert i Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 231 (egen oversettelse).

(...) man must prove the truth, that is, the reality and power, the this-sidedness of his thinking in practice, (...) ¹⁸⁰

6.0 Avrunding og hovedkonklusjoner.

I prosessen med å skrive denne masteroppgaven har jeg fått svar på de undersøkelsesspørsmålene jeg innledningsvis satte meg fore å undersøke. Noen svar har overrasket meg, og noen svar har innfridd forventningene mine. Jeg sitter igjen i avrundingen av denne oppgaven med en følelse av å ha gått en lang og spennende vei, men med en god følelse av å ha kommet i mål. For å oppsummere de hovedkonklusjonene jeg har kommet frem til vil jeg begynne med å repetere at jeg på begynnelsen av denne reisen kastet ut en hypotese om at det foregår en pendling i den moderne tid mellom det allmenne og det partikulære. Dette spesifiserte jeg til det jeg tematiserte som pendlingen mellom objektivisme og relativisme. I løpet av denne masteroppgaven har jeg arbeidet meg nærmere denne pendlingen, både ved å studere de konsekvensene denne pendlingen får og ved å se på ulike perspektiver for å løse opp i denne pendlingen. Hvis vi tar for gitt den virkelighetsoppfatningen vår metafysikk baserer seg på virker det som en erkjennelsesteoretisk oppgave å løse opp i denne pendlingen. Ettersom oppgaven skred frem fikk jeg en forståelse for at den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken kan problematiseres. Således ble den pendlingen jeg ønsket å redegjøre for ikke lenger av en erkjennelsesteoretisk karakter. Dette ble enda tydeligere for meg når jeg fikk den forventningen jeg hadde innledningsvis om at det virker tilsynelatende umulig å argumentere godt for enten relativisme eller objektivisme bekreftet. Noe som har en sammenheng med at deler av den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken kan og etter min mening burde problematiseres. Slik begynte min interesse å rette seg mot både Nietzsche og Heidegger som kritiserer denne virkelighetsoppfatningen. Jeg har gjennom disse to filosofene problematisert tre viktige antagelser for denne virkelighetsoppfatningen. ”Sannhet som korrespondanse”, ”subjekfilosofien” og ”subjekt-objekt dikotomien”. Dessuten har jeg også argumentert for at disse metafysiske størrelsene er opphavet til det jeg har tematisert som pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Nietzsche og Heidegger viser oss problemene med den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for den moderne metafysikken. Samtidig som de i en dialog med hverandre viser til hvordan vi kan bryte ut av denne moderne virkelighetsoppfatningen og danne oss nye begreper og oppfatninger. Disse to

¹⁸⁰ Marx sitert i Bernstein, *Beyond objectivism and relativism*, s. 230.

filosofenes tanker rundt dette gir et interessant perspektiv til hvorledes vi kan løse opp i pendlingen mellom objektivisme og relativisme.

Nietzsche har fått stor plass i denne masteroppgaven da jeg har vært fascinert av hans perspektivisme, og med dette hans avvisning av absolutte sannheter. For han er ikke ”*nihilisme-spøkelset*” et problem, nihilismen er snarere et gunstig utgangspunkt for å kaste alle verdier inn i støpeformen på nytt. Både kristendommen og vitenskapen strekker seg mot en form for idèverden hvor målet er å kartlegge det faste og evige. Snarere kan vi si at store deler av den moderne metafysikken fra Platon og fremover handler nettopp om å strebe etter metoder for å fastslå det faste og evige. Dette er hva Nietzsche kritiserer, således kritiserer han metafysikken som strekker seg fra Platon og blir dypere rotfestet av Descartes. I det store bildet kan vi si at denne metafysikken er dømt til å ende i nihilismen, fordi denne idèverdenen i seg selv er en illusjon. Den moderne metafysikkens øverste *telos* er en teoretisk konstruksjon! Kunsten på den andre siden omfavner og verdsetter *doxa*, samtidig som den er en medisin mot nihilismens brutale konsekvenser. Således setter han kunsten over både moralen og vitenskapen. Nietzsche avviser den ene siden av den pendlingen jeg har tematisert i denne oppgaven. Det finnes ingen sannheter som er uavhengig av perspektivene. Dette bringer meg inn på det første undersøkelsesspørsmålet stilt innledningsvis. Klarer Nietzsche å argumentere overbevisende for perspektivisme slik at pendlingen kan stoppes i det partikulære? Et interessant aspekt ved denne spørsmålsstillingen vil også være om Nietzsche klarer å finne en plausibel vei ut av nihilismen som et grunntrekk ved vår tids metafysikk. Nietzsches estetikk og erkjennelsesteoretiske ståsted henger uløselig sammen. Samtidig med dette fører denne sammenknytningen stadig til utfordringer knyttet til den moderne metafysikken. Nietzsche setter seg fore å kritisere deler av en metafysikk som han selv gjør seg avhengig av i sine egne argumenter. Med andre ord foretar han en slags immanent kritikk. Det kan diskuteres om han bryter ut av den moderne metafysikken eller om han er fanget i den slik Heidegger hevder. For min del opplever jeg at Nietzsche bryter ut av den virkelighetsoppfatningen som ligger som et grunntrekk ved vår tids filosofi på en rekke punkter. Både i sin estetikk og ved sin problematisering av den moderne subjektfilosofien. Jeg mener at Nietzsche har et plausibelt forslag på en mulig løsning av den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven ved å stoppe pendelen i det partikulære. Samtidig med dette oppdaget jeg at sakens kjerne var mer nyansert enn først antatt. Hvilket rom har vel livet til den enkelte i et samfunn hvor samarbeidet har kuppet og ingenting fungerer? Både perspektivisme og øvrig anti-realisme havner i et moralsk problem. Spørsmålet jeg deretter stilte meg var: Hvordan kan et samfunn bygget på et perspektivisk fundament forene moralens objektivitet praktisk og beholde det

fellesmenneskelige? Dette spørsmålet fikk meg til å tenke at konsekvensene av perspektivisme for et samfunn kan snarere øke ”*nihilisme-spøkelset*” enn å overvinne den. Dette gir også et tilsvarende svar til om Nietzsche klarer å finne en plausibel vei ut av nihilismen som et grunntrekk ved vår tids metafysikk. Han finner en plausibel vei ut for den enkelte, men konsekvensene av dette for et samfunn er etter min mening vanskelig å godta.

Det som overrasket meg mest i fordypningen av Nietzsche, og som ikke samsvarte med forventningene jeg hadde innledningsvis, var nødvendigheten av det man kan velge å kalle illusjoner. Dette hadde for meg en sammenheng med at jeg innså viktigheten av de etiske båndene som binder det fellesmenneskelige sammen. Det spiller liten praktisk rolle om vi benevner de nødvendige illusjonene som sannheter, hovedpoenget er at de er nødvendige for å opprettholde samfunnsstrukturen. Slikt sett er de gunstige å betrakte som sannheter. I forståelsen av dette ble det viktig for meg å formidle den visdommen vi finner hos Aristoteles og Bernstein. Denne visdommen strekker seg forbi det teoretiske og inn i det praktiske, både ved å bygge opp dialogiske samfunn og ved å bruke disse dialogiske samfunnene til å komme ut av det jeg har tematisert som en pendling mellom relativisme og objektivisme. Det ble klart for meg at bevegelsen forbi relativisme og objektivisme ikke bare er et teoretisk problem, men også en praktisk oppgave slik jeg hadde en forventning om innledningsvis.

I det andre undersøkelsesspørsmålet mitt ønsket jeg å svare på om en dialog mellom Nietzsche og Heidegger kan løse denne moderne anomalien som jeg i denne oppgaven benevner som pendlingen mellom det allmenne og det partikulære? Relevant for både Nietzsche og Heidegger er en omvurdering av verdier, hvor ”sannhet som korrespondanse” og ”subjektet” er to viktige områder for revurdering. Både ”sannhet” og ”subjektet” er to metafysiske størrelser som holder den pendlingen jeg tematiserer i denne oppgaven i bevegelse. Heidegger viderefører mye av Nietzsches tanker rundt disse størrelsene, men han viser til en omdefinering av sannhet som noe annet enn korrespondanse, samtidig som det kan argumenteres for at han bryter ut av den moderne subjektfilosofien når han omdefinerer subjektet til Dasein. Således bidrar en dialog mellom Nietzsche og Heidegger til å kaste et oppklarende lys over hvordan vi kan løse opp i den problemstillingen denne oppgaven tematiserer. Heidegger tydeliggjør at den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for pendlingen mellom objektivisme og relativisme er sekundære teoretiske spekulasjoner. Når de nødvendige endringene i individets praksis som Heidegger ønsker å vekke i oss blir satt i kraft vil slike teoretiske konstruksjoner ikke eksistere. Med andre ord når Dasein er i sannhet vil denne problemstillingen og det språket den bygger på ikke eksistere i ontologisk forstand. For å lære om denne sannheten, kan vi se sannhetens hendelse i kunsten. Der avdekker sannheten

seg for Dasein, slik at for Heidegger faller kunst og sannhet sammen. Jeg hadde to forventninger innledningsvis i denne oppgaven om at korrespondanseteorien for sannhet ligger som en grunnforutsetning i mye av den moderne filosofien, og at denne kan problematiseres. Og at den antagelsen vi kjenner igjen fra Descartes om at uten et ”*Arkimedisk punkt*” å utlede sannheter fra, faller hele verden som offer for tvil og i siste instans nihilisme er en teoretisk konstruksjon. Således er den skapt og kan skapes om. Hos Heidegger finner jeg støtte for disse påstandene. Samtidig som jeg finner et løsningsforslag til en endring i individets praksis som leder til at både korrespondanseteorien og nihilisme avsløres som teoretiske konstruksjoner.

Det finnes også interessante forskjeller mellom Nietzsche og Heidegger. Skal vi finne en løsning på pendlingen mellom objektivisme og relativisme trenger vi i henhold til Heidegger en mer omfattende løsning enn kun å produsere flere erkjennelsesteoretiske teorier. Det kreves en endring i individets praksis og en ny virkelighetsoppfatning som gjennomskuer hvorledes vi har tatt feil i synet på ”subjektet”, ”sannhet som korrespondanse” og ”subjekt-objekt dikotomien”. Det jeg finner meget interessant i dette filosofiske trekket er at Heidegger ikke stopper pendlingen i det partikulære, han avviser at pendlingen eksisterer som noe annet enn en sekundær teoretisk konstruksjon. Noe som igjen har sitt utgangspunkt i en værensglemsel og et kontrollbehov skapt av mennesket. I denne forstand kan ikke Nietzsches filosofi gjennomtenke og endre individets praksis på en slik måte at pendlingen mellom objektivisme og relativisme løses opp. Dette er fordi at hverken ”subjektet”, ”sannhet som korrespondanse” eller ”subjekt-objekt dikotomien” gjennomtenkes og oppløses i der-væren hos Nietzsche. Han benytter disse begrepene som noe som eksisterer blant det værende samtidig som kan prøver å overkomme disse. Nietzsche i dialog med Heideggers direkte realisme løser min problemstilling, men det som for meg ikke kommer tydelig frem hos Heidegger er hvordan samfunnet kan bidra i denne ”vekkelsen” av subjektene til Dasein. Hvorledes kan samfunnet stimulere til denne endringen i individets praksis? Etter å ha studert Heidegger kjente jeg på de samme bekymringene som jeg hadde når jeg leste Nietzsche angående hvorledes vi skal ivareta det fellesmenneskelige som binder oss sammen. Dette spørsmålet mener jeg blir besvart på en interessant måte hos både Aristoteles og Bernstein. I deres filosofi kan vi beholde mye av den innsikten Nietzsche og Heidegger gir oss, samtidig som de gir en viktig rolle til det samfunnet som omkranser individet.

De innsiktene som en dialog mellom Nietzsche og Heidegger kaster lys på gir et tilsvarende svar til det tredje undersøkelsesspørsmålet mitt: Er pendlingen mellom det allmenne og det partikulære et metafysisk anliggende, og sitter denne anomalien så dypt at det kreves en ny

metafysikk? Jeg er enig med Nietzsche og Heidegger i at ”subjektfilosofien”, ”sannhet som korrespondanse” og ”subjekt-objekt dikotomien” ligger i kjernen av den moderne metafysikken. En avvisning eller omdefinering av en eller flere av disse rokker ved den moderne metafysikkens fundament. Samtidig som jeg finner grunnlag for å si at absolutt sannhet eller absolutte sannheter er vår tids høyeste *telos*. En avvisning av disse målene, krever et nye *telos*. Derfor også en ny metafysikk. Den pendlingen jeg har tematisert i denne oppgaven er et metafysisk anliggende fordi den er grunnlagt i de metafysiske størrelsene nevnt over. Disse metafysiske størrelsene kan alle problematiseres slik jeg har gjort i denne oppgaven. Å avvise eller endre disse størrelsene vil kreve en ny virkelighetsforståelse med nye *telos* slik Nietzsche, Heidegger og Bernstein fremlegger. Således er vi inne på et av de andre undersøkelsesspørsmålene jeg stilte innledningsvis: Kan Nietzsche, Heidegger eller Bernstein klargjøre et nytt *telos* å strekke seg mot som erstatter det moderne *telos* om absolutt sannhet eller absolutte sannheter? Jeg hadde en forventning om at kunsten kan vise oss veien ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Samtidig med at det også kan være flere mulige veier å ta for å komme ut av denne pendlingen. For Nietzsche er kunsten en kur mot nihilismen og kunstneren er en læremester for de *frie ånder* fordi han skaper ærlige illusjoner. Livet er kunst, og kan skapes slik en kunstner skaper sitt verk. Dette gir en estetisk løsning på hvorledes vi kan holde ut de nihilistiske konsekvensene relativismen kan medføre. Heidegger på sin side viser til at sannhetens hendelse iverksetter seg i kunstverket. Av denne grunn er kunsten en viktig læremester for å vekke Dasein til der-væren. De nye målene for mennesket vil således være for Nietzsche å skape livet som kunst, mens det for Heidegger handler om å vekke individene til der-væren med bruk av kunsten. Men det finnes flere veier å ta for å komme ut av denne pendlingen. I motsetning til Nietzsche og Heidegger finner vi et klart svar hos Bernstein på hvordan vi kan forene moralens objektivitet i praksis. Samtidig finner vi en utdypning av hvilke forutsetninger som skal til for å binde det fellesmenneskelige sammen mot et felles mål. Bernstein argumenterer for et *telos* som strekker seg forbi kun den teoretiske sfæren, og han viser til tydelige strategier for implementering. Stikkordene er altså dialog, interagering og deltagelse i en felles forståelse. Disse tre praksisene tvinger oss ikke lenger inn i en pendling mellom relativisme og objektivisme. Snarere peker de filosofene som Bernstein trekker frem i sin bok, Gadamer, Habermas, Rorty og Arendt, på ulike vis mot en konklusjon som viser til viktigheten av en delt forståelse og erfaring, intersubjektive praksiser, en følelse av svogerskap og solidaritet. De viser til at alle disse tause affektive båndene som binder individer sammen i et samfunn må allerede eksistere. Dette er hva Nietzsche og Heidegger kan kritiseres for ikke å ta på alvor. Jeg stilte et spørsmål til

Nietzsche i det foregående om hvordan vi kan forene perspektivisme med et harmonisk samfunn? Jeg finner et svar på dette hos disse filosofene Bernstein trekker frem. Samtidig som disse filosofene reiser et annet spørsmål: Er disse praksisene gjennomførbare i dagens samfunn eller hos menneskeheten generelt, og hva gjør vi isåfall når disse formene for intersubjektivitet bryter sammen?

Aristoteles på sin side viser til en teori hvor teori og praksis smelter sammen. Det er flere elementer ved Aristoteles teori som både beholder den fellesmenneskelige plattformen og viser til en praktisk visdom som innehar en vei ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Den pendlingen vi opplever i moderne tid mellom relativisme og objektivisme er to teoretiske konstruksjoner sett på som motsatser, et enten/eller. For Aristoteles løses denne teoretiske konstruksjonen praktisk i de ulike situasjonene. Dette kan gjøres gjennom å utøve en praktisk visdom som kan trenes opp. Det ligger en situasjonssensitivitet hos Aristoteles som ikke kan kontrolleres hverken teoretisk eller praktisk på forhånd, den trenes opp via erfaring og gode forbilder. To ting er spennende her. Synet på hva visdom er, og synet på ”jeget”. Individet er ikke en øde øy, individet avhenger av andres visdom. Visdommen skapes via mennesker rundt, samfunnet og tradisjonen. Å gjøre det gode eller rette er altså et samfunnsprosjekt og ikke kun individets ansvar hos Aristoteles. Innledningsvis satt jeg opp en forventning om at det er ingen selvfølge at den moderne streben etter progresjon og sannhet er den beste løsningen på menneskelig velferd. Dette er bare delvis sant, for det er faktisk slik at i noen situasjoner er den moderne streben etter progresjon og sannhet den beste løsningen på menneskelig velferd. Visdommen ligger snarere i å skille mellom hvilke situasjoner som krever dette verktøyet og hvilke som krever for eksempel mer trosavhengige eller verdiavhengige løsninger. Denne måten å se sannhet på avviser ikke hverken Nietzsche eller Heidegger, vitenskapen eller religionen. Den setter bare ett nytt øverste *telos* menneskelig blomstring, som oppnås via *phronesis*. Denne ledende funksjonen som den praktiske visdommen innehar er en vei ut av pendlingen mellom objektivisme og relativisme. Ikke fordi den løser den teoretiske utfordringen, men fordi den avviser hele pendlingen i seg selv som en utfordring som kan løses kun teoretisk. Den er situasjonsbetinget, både i det moralske, epistemologiske og estetiske. Det finnes ikke et enten/eller hos Aristoteles. Vi kan kanskje ikke si at vi er *forbi* relativisme og objektivisme, men vi er definitivt *før* disse to konstruksjonene ble skapt. Dette gir oss en solid pekepinn på at disse begrepene nettopp ved et tidspunkt ble konstruert. En annen pekepinn dette gir oss er at ved et tidspunkt ble det praktiske og teoretiske adskilt, i denne adskiltheten forsvinner denne foreningen av teori og praksis som vi finner hos Aristoteles. Dette ruster meg til å kunne svare mer konkret på det

siste undersøkelsesspørsmålet stilt innledningsvis. Eksisterer denne pendlingen jeg mener å finne i det moderne i det hele tatt? Mye tyder på at gitt den virkelighetsoppfatningen som ligger til grunn for vår metafysikk er denne pendlingen en konsekvens, en konsekvens av at objektivitet settes høyere en situasjonsvisdom, og at teori har en høyere rangordning enn praktisk visdom. For meg har Nietzsche, Heidegger, Aristoteles og Bernstein sammen skapt et nytt kunstverk som har kraften til å male om det bestående kunstverket som skaper den utfordringen jeg har tematisert i denne oppgaven.

Litteraturliste

Bøker:

- Aristotle. *Nicomachean ethics*, I boken *Readings in Ancient greek philosophy: From Thales to Aristotle, third edition*. Edited by S. Marc Cohen, Patricia Curd, and C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing company Inc, 2005.
- Bernstein, Richard J. *Beyond objectivism and relativism, science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 1983.
- Chalmers, A.F. *What is this thing called science?* Third edition. UK: Open university press, 1999.
- Dancy, Jonathan. *Introduction to contemporary epistemology*. USA, UK and Australia: Blackwell publishing, 1985.
- Eriksen, Trond Berg. *Nietzsche og det moderne*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1989.
- Foucault, Michel: "Nietzsche, Genealogy, History". I boken *The Foucault Reader*. Redigert av Paul Rabinow. England: Penguin books, 1984.
- Friedman, Michael. *A parting of the ways, Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chicago and Illinois: Open Court Publishing Company, 2000.
- Haaland, Arild, "Nietzsche i dag: Rus, tragedie, pessimisme? en innledning". I boken *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax forlag A/S, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm F. "Innledning til estetikken". I boken *Estetisk teori-en antologi*. Redigert av Kjersti Bale og Arnfinn Bø-Rygg. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Heidegger, Martin. *Being and time*. Oversatt av John Macquarrie og Edward Robinson. New York: Harperperennial modernthought, 1962.
- _____. *Kunstverkets opprinnelse*. Oversatt av Einar Øverenget og Steinar Mathisen. Oslo: Pax forlag A/S, 2000.
- _____. *Nietzsche, volumes three and four*. Redigert av David Farrell Krell. New York: Harper one, 1982.
- _____. "The question concerning technology". I boken *Basic writings*. Redigert av David Farrell Krell. New York: Harperperennial modernthought, 1954.
- Hussain, J.Z Nadeem. "Honest illusion: Valuing for Nietzsche's free spirits". I boken *Nietzsche and morality*. Redigert av Brian Leiter og Neil Sinhababu. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Leiter, Brian. "The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche", I boken *Nietzsche*. Redigert av John Richardson og Brian Leiter. Oxford:University press, 2001.

Mathisen, Steinar. *Virkelighetens skjønnhet & skjønnhetens virkelighet: Stadier i estetikkens historie fra Platon til Kant*. Oslo: Akribe as, 2005.

Nehamas, Alexander. "How one becomes what one is". I boken *Nietzsche*. Oxford: University press, 2001.

_____. "Untruth as a condition of life". I boken *Nietzsche: Life as literature*. London: Harward University Press, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond good and evil, prelude to a philosophy of the future*. London: Penguin books, 2003.

_____. *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax forlag A/S, 1993.

Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, a philosophical biography*. London: Granta books, 2003.

Schacht, Richard, "Making life worth living: Nietzsche on art in the birth of tragedy." I boken *Nietzsche*. Redigert av John Richardson og Brian Leiter. Oxford: University press, 2001.

Skårderud, Finn. *Uro: En reise i det moderne selvet*, 5. opplag. Oslo: Aschehoug & Co, 1999.

Zahavi, Dan. *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. London: A Bradford book, the MIT press, 2005.

Tidsskrifter:

Adorno, Theodor W, Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer. "Om Nietzsche og oss", I tidsskriftet: *Agora, Journal for metafysisk spekulasjon*. Oslo/Blindern: Institutt for lingvistikk og filosofi, Nr. 3/92, 10.årgang.

Hammer, Espen. "Hinsides dialektikken? Nietzsches humanismekritikk". I tidsskriftet *Agora, Journal for metafysisk spekulasjon*. Oslo/Blindern: Institutt for lingvistikk og filosofi, Nr. 3/92, 10.årgang.

Vetlesen, Arne Johan. "Heideggers oppgjør med Nietzsche", i tidsskriften *Agora, journal for metafysisk spekulasjon*. Oslo/Blindern: Institutt for lingvistikk og filosofi, Nr. 3/92, 10.årgang.

Internett:

David, Marian. *The correspondence theory of truth*. First published 10.5.2002 and substantive revision 2.6.2009. Stanford encyclopedia of philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>, (lest 26.10.2011).

Heien, Frøydis. ”Selvet og de sublime i kunsten”, Dobson, Stephen, Øyvind Haaland (red). *Pedagogen, teksten og selvet - innspill til en postmoderne pedagogikk*. Publisert på nett av Biblioteket, HiL, Forskningsrapport nr 48, 2000,
[http://domino2.hil.no/web/forskning.nsf/0/4073e9553a7113b5c1256c7e0034ad29/\\$FILE/Forskningrapport%20482000.pdf](http://domino2.hil.no/web/forskning.nsf/0/4073e9553a7113b5c1256c7e0034ad29/$FILE/Forskningrapport%20482000.pdf), (lest 23.5.2011).

Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist*. Praxeology.net: The website of Roderick T. Long,
<http://praxeology.net/antichrist.htm>, (lest 30.07.2011).

Sandelson, Solveig Grødem. *Subjektiv sanning i estetikken*. Ballade.no, 15.11.2001,
<http://www.ballade.no/nmi.nsf/doc/art2001111511493697054245>, (lest 21.3.2011.)

Thomson, Ian. *Heidegger`s Aesthetics*. First published 4.2.2010 and substantive revision 10.5.2011, Stanford encyclopedia of philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics/>, (lest 26.10.2011).